INTRODUCCION
AL
ANTIGUO TESTAMENTO

V. I

con un completo resumen de

los estudios veterotestamentarios

por

R. K. HARRISON

Profesor de Antiguo Testamento

Wycliff College, Universidad de Toronto

INTRODUCTION TO THE OLD TESTAMENT

por

Roland Kenneth Harrison

ISBN 0-8028-3107-9

traducido por

Pedro Vega

INTRODUCCION AL ANTIGUO TESTAMENTO

Volumen I

THE EVANGELICAL LITERATURE LEAGUE
P.O. BOX 28
JENISON, MICHIGAN 49428

EEUU

ISBN 0-939125-59-5

PREFACIO

Esta obra es un intento de evaluar el contenido del Antiguo Testamento a la luz del vasto caudal de conocimiento que ahora está a disposición de los estudiosos de la vida y la cultura del Antiguo Cercano Oriente. La introducción más detallada de los libros del Antiguo Testamento (V. 2) está precedida por siete secciones (V. 1) que tratan importantes áreas del estudio del Antiguo Testamento. Aunque este procedimiento produce alguna repetición a través del libro, se espera que servirá al propósito de proporcionar al estudiante principiante un resumen de la historia del pensamiento en cada rama particular del estudio. La sección que trata de los apócrifos se añadió a pedido de los publicadores [la Casa Editorial de Eerdmans]. No se debe tomar como que la presencia de esta sección implica que su contenido deba ser considerado en un nivel igual de inspiración o de autoridad con el Antiguo Testamento.

En el esfuerzo de permitir que las Escrituras Hebreas hablen por sí mismas a partir de su trasfondo del Cercano Oriente Antiguo, se ha puesto un énfasis considerable en la metodología. Mucho de lo que ha pasado por estudio crítico en este campo, en realidad ha consistido mayormente en la aplicación de teorías crítico-literarias a priori, a menudo en forma claramente aislada de los acercamientos metodológicos que incluyen la arqueología, la religión comparada, la sociología, la historia, la lingüística y los aspectos de las ciencias biológicas y físicas. Todas estas tienen un papel que desarrollar en favor de la comprensión adecuada del registro bíblico, y ahora deben tomar su lugar junto con la crítica literaria y textual como medios válidos para este fin. La metodología adoptada en este libro es inductiva, y el escritor se ha visto en un duro aprieto para resistir la tentación de agotar todo problema; las conclusiones que aparecen en el libro son tentativas y sujetas a modificaciones a la luz de cualquier información relevante y factual que pudiera surgir en el futuro.

Deseo reconocer mi gratitud por el permiso para citar las obras siguientes: al Dr. G. E. Wright al permitir el uso del material contenido en varios números de The Biblical Archaeologist; al University of Chicago Press por el permiso para reprimir secciones de A. Heidel, The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels (1949) , D.D. Luckenbill, Ancient Records of Assyria and Babylonia, (dos volúmenes, 1926); a Y. Kaufmann, The Religion of Israel, traducido por Moshe Greenberg (1960); a la American Philosophical Society por su bondad de permitir el uso de material registrado en S. N. Kramer, Sumerian Myuthology (edición de 1947), originalmente publicado en 1944 en el volumen 21 de las Memoirs de la sociedad, y al Dr. Kramer mismo por su generoso consentimiento; y a la Princeton University Press al permitir citas de J. Finegan, Light From the Ancient Past (1946), y J. B. Pritchard (ed.), Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament (1950).

Quiero aprovechar la oportunidad para agradecer a quienes han sido de especial

ayuda y me han alentado en la preparación de este libro, incluyendo al Principal Leslie Hunt del Wycliff College, y a mis colegas del pasado y del presente, Profesores T. W. Harpur, J. Jocz, T. R. Millman, W. Prior, R. F. Stackhouse, yel Rev. Dr. R.A. Ward. Quiero también expresar mi gratitud al Sr. J. Freeman de Montreal por su interés en mi trabajo; a la Sra. G. G. Simms por la mecanografía de porciones del manuscrito, al Dr. S. J. Mikolaski por una lectura crítica de la Parte Siete; a la Sra. H. Bohne, biblioitecaria de Wycliffe College, por su generosa ayuda con fuentes de materiales, y al Rev. Norman Green, Secretario de Campo de Wycliffe College por su diligencia al corregir las pruebas. Finalmente mis agradecimientos para la editorial y el personal de producción de la Wm. B. Eerdmans Publishing Company por su atención y constante cortesía en la produccióin de este libro.

R. K. Harrison

Wycliffe College
Universidad de Toronto

TABLA DE CONTENIDO

Volumen I

ABREVIATURAS

AASOR	*The Annual of the American Schools of Oriental Research*
AAT	L. E. T. André, *Les Apocryphes de l'Ancient Testament* (1903)
AJ	Flavio Josefo, *Antigüedades Judías* (1961)
AJA	*American Journal of Archaeology*
AJSL	*American Journal of Semitic Languages and Literature*
ANE	J. B. Pritchard (ed.), *The Ancient Near East* (1958)
ANET	J. B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament (1950)*
AP	W. F. Albright, *Arqueología de Palestina* (1962)
APOT	R. H. Charles (ed.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* (1913), 2 tomos
ARAB	D. D. Luckenbill, *Ancient Records of Assyria and Babylonia* (1926), 2 tomos
ARE	J. H. Breasted, *Ancient Records of Egypt* (1906-07), 5 tomos
ARI	W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel* (1955)
BA	*The Biblical Archaeologist*
BACP	Y. Kaufmann, *The Biblical Account of the Conquest of Palestine* 1953)
BANE	G. E. Wright (ed.), *The Bible and the Ancient Near East* (1961)
BASOR	*Bulletin of the American Schools of Oriental Research*
BCIA	L. H. Brockington, *A Critical Introduction to the Apocrypha* (1961)
BCNE	H. Frankfort, *The Birth of Civilisation in the Near East* (1956)
BHI	J. Bright, *La Historia de Israel* (1959)
BJRL	*Bulletin of the John Rylands Library*
BPAE	W. F. Albright, *The Biblical Period from Abraham to Ezra* (1963)
BZAW	*Beihefte zur Zeitschrift fur die Alttestamentliche Wissenchaft*
CAEM	A. L. Perkins, *The Comparative Archaeology of Early Mesopotamia* (1949)
CBQ	*Catholic Biblical Quarterly*
DILOT	S. R. Driver, *An Introduction to the Literature of the Old Testament* (edición de 1912)
DJD	D. Barthélemy y J. T. Milik, *Discoveries in the Judean Desert* I. Qumrán, Cueva I (1955); II Murrabba'at (1961)
EB	*Encyclopedia Biblica* (1899), 4 tomos
EQ	*The Evangelical Quarterly*
ERE	J. Hastings (ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, (1911-12), 12 tomos

ET	*The Expository Times*
ETOT	O. Eissfeldt, *The Old Testament, An Introduction* (1965)
FSAC	W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity* (Ed. 1957)
GBB	C. H. Gordon, *Before the Bible* (1602)
GI	M. Noth, *Geschichte Israels* (1950)
HDB	J. Hastings (ed.), *Dictionary of the Bible* (1911), 5 tomos
HNTT	R. H. Pfeiffer, *A History of New Testament Times* (1949)
HUCA	*Hebrew Union College Annual*
IAMM	H. A. Frankfort, et al., *The Intellectual Adventure of Ancient Man* (1948)
IB	*The Interpreter's Bible* (1952-1957), 12 tomos
IBOT	W. O. Oesterely, y T. H. Robinson, *An Introduction to the Books of the Old Testament* (1934)
ICC	*International Critical Commentary*
IDB	*The Interpreter's Dictionary of the Bible* (1962) 4 tomos
IHANE East	R. C. Dentan (ed.) *The Idea of History in the Ancient Near* (1955)
IOTT	C. H. Gordon, *Introduction to Old Testament Times* (1953)
ISBE	*The International Standard Bible Encyclopedia* (1915), 5 tomos
JAOS	*Journal of the American Oriental Society*
JBL	*Journal of Biblical Literature*
JCS	*Journal of Cuneiform Studies*
JE	*The Jewish Encyclopedia* (1901-1905), 12 tomos
JEA	*Journal of Egyptian Archaeology*
JJS	*Journal of Jewish Studies*
JNES	*Journal of Near Eastern Studies*
JPOS	*Journal of the Palestine Oriental Society*
JQR	*Jewish Quarterly Review*
JRAS	*Journal of the Royal Asiatic Society*
JTS	*Journal of Theological Studies*
KRI	Y. Kaufmann, *The Religion of Israel*, versión inglesa de Moshe Greenberg (1940)
LAP	J. Finegan, *Light from the Ancient Past* (edición de 1946)
MNHK	E. R. Thiele, *The Misterious Numbers of the Hebrew Kings* (edición de 1965)
MTA	B. Metzger, *An Introduction to the Apocrypha* (1957)
NBD	*The New Bible Dictionary*
OLZ	*Orientalistische Literaturzeitung*
OFTD	A. Weiser, *The Old Testament: Its Formation and Development* (1961)

OTMS	H. H. Rowley (ed.), *The Old Testament and Modern Study* (1951)
PEF	*Palestine Exploration Fund*
PEQ	*Palestine Exploration Quarterly*
PG	*Patrologia Graeca* (ed. Migne)
PIOT	R. H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament* (1941)
PJB	*Palästinajahrbuch*
PL	*Patrologia Laina* (ed. Migne)
PTR	*Princeton Theological Review*
RA	*Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale*
RB	*Revue Biblique*
RDM	H. H. Rowley, *Darius the Mede and the Four World Empires of the Book of Daniel* (1935)
RHPR	*Revue d'histoire et de philosophie religieuses*
RSL	H. H. Rowley, *The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament* (1952)
SRA	*Syria, Revue d'Art orientale et d'archéologie*
TAL	C. C. Torrey, *The Apocryphal Literature: A Brief Introduction* (1945)
TH	O. R. Gurney, *The Hittites* (1952)
UC	C. L. Wooley, *Ur of the Chaldees* (edición de 1950); en español, *Ur de los Caldeos* (1975)
UL	C. H. Gordon, *Ugaritic Literature* (1949)
UP	M. Noth, *Überliferungsgeschichte des Pentateuchs* (1948)
VDJD	G. Vermes, *Discovery in the Judean Desert* (1956)
VT	*Vetus Testamentum*
WBA	G. E. Wright, *Biblical Archaeology* (1957)
WHAB	G. E. Wright y F. V. Filson, *Westminster Historical Atlas to the Bible* (edición de 1953). En español: *Atlas HistóricoWestminster de la Biblia* (1971).
WJ	Flavio Josefo, *Wars of the Jews* (edición de 1829). En español, *Guerra de los Judíos* (1961)
WMTS	M. Burrows, *What Mean These Stones?* (1941)
YIOT	E. J. Young, *Introduction to the Old Testament* (edición de 1960, reimpreso in 1963). En español, *Una introducción al Antiguo Testamento* (TELL, 1977)
ZA	*Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete*
ZAW	*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*
ZDMG	*Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*

CDC	*Cairo Damascene Covenanter*
1QIsa[a]	Rollo de Isaías del Monasterio de San Marcos
1QIsa[b]	Rollo de Isaías de la Universidad Hebrea
1Q, etc.	La primera Cueva de Qumrán, etc.
1QH	Rollo de Himnos de Qumrán
1QM	El rollo militar de Qumrán
1QpHab	Comentario de Habacuc de Qumrán
1QS	*The Community Rule o Manual of Discipline*
AV	Versión Autorizada o de King James (en inglés, 1611)
RV	Versión Revisada en Inglés (1881)
RSV	Revised Standard Version (1952)
LXX	Versión griega de Los Setenta o Septuaginta
RVR	Versión castellana de Reina Valera (1960)
AT	*Altes Testament* o Antiguo Testamento
OT	Old Testament
c.	capítulo
m.	muerto
ed.	edición de, editado por, editor
Tr. In.	Traducido al inglés (por)
TM	Texto Masorético
n.	nota
s.f.	sin fecha
gr.	grabado
N.F.	*Neue Folge*
NT	Nuevo Testamento, *Neues Testament*
S.A.	Serie antigua
rev.	revisión, revisado por
tr.	traducido por
V.F.	*Vierte Folge*

PRIMERA PARTE

EL DESARROLLO DEL ESTUDIO DEL ANTIGUO TESTAMENTO

I. LA HISTORIA--HASTA EL SIGLO 18

A. CRITICA EN LA ANTIGÜEDAD Y EN LA EDAD MEDIA

Esta sínteis del crecimiento y desarrollo del estudio del Antiguo Testamento bien puede iniciarse con la observación de que, aun antes que los judíos adoptasen una formulación oficial de su canon de las Sagradas Escrituras, la iglesia cristiana había aceptado las tres divisiones tradicionales de la ley, la profecía y los escritos como constituyentes de las Escrituras. Aunque muchos crisitanos del primer tiempo usaban la versión LXX con preferencia al Hebreo, no obstante, mantenían una posición irrenunciable en cuanto a que estos escritos tenían una autoridad de tal grado que sólo era compatible con la inspiración y autoridad divina.[1] Como tal las Escrituras exigían una creencia y obediencia implícita por parte de todos los que la aceptaban y la veneraban. Las enseñanzas de los diversos libros del Antiguo Testamento, se consideraban como básicamente idénticas en naturaleza, resultando ello en la conclusión de que la principal tarea respecto de la comprensión de esta enseñanza era la presentación de las doctrinas bíblicas en forma sistemática

Sin embargo, esta situación no duró por mucho tiempo, porque ya en el primer siglo de la era crisitana, hubo quienes pervirtieron la enseñanza de la Escritura,[2] por lo tanto pusieron en duda la genuidad y autoridad de las fuentes. Con la aparición del Gnosticismo en el segundo siglo de nuestra era la iglesia presenció el primer ataque de la crítica destructiva, y esto, interesante de notar, fue dirigido contra el Antiguo Testamento. Epitanio escribe que un cierto Simón (si era o no Simón el Mago de Hechos 8:10 no se sabe) negó la fuente e inspiración divina de la ley y de los profetas.[3] En la *Clementine Homilies* [*Homilías de Clementtino*] se cita a Simón como criticando ciertos pasajes antropomórficos en el Antiguo Testamento.[4] Los ofitas, que fueron precursores del gnosticismo, denigraban al Dios del Antiguo Testamento como malo e ignorante,[5] mientras que los cainitas sostenían que su progenitor Caín había sido sacrificado con el fin de apaciguar la ira del Demiurgo.[6] Entre los gnósticos de Siria, Saturnino de Antioquía, que fue contemporáneo con Ignacio (murió aproximadamente el año 110 D.C.), enseñaba que algunas de las profecías eran de origen satánico, mientras otras habían salido de los labios de ángeles que según el pensamiento gnóstico habían creado el mundo. [7] Aun Taciano, que es famoso por la compilación de extractos de los evangelios en la forma de una sola narración (el *Diatesarón,* o *Armonía de los Evangelios* -- 174 D.C.), sostenía que el Antiguo Testamento era el producto de una deidad inferior.[8]

Desde Alejandría, que se había convertido en un notable centro de cultura y filosofía griega, las actividades de Valentino condujeron un ataque contra el texto del Antiguo Testamento. Este prominente líder gnóstico, que posteriormente

propagó su doctrina en Roma, rechazaba algunas partes de la Torah y de los profetas como no auténticas, y alteró otras porciones del texto hebreo con el fin de mejorarlo. A Valentino se atribuye la complicada teoría gnóstica del origen del Universo por medio de los eones, los que puso en lugar de la actividad creadora de la divinidad del Antiguo Testamento.[9] Otra forma de crítica del Pentatuco fue dada por un cierto Tolomeo de origen italiano, que enseñó entre 165 y 180 D.C. Sus argumentos, conservados en una carta hallada entre los escritos de Epifanio,[10] levantaban preguntas básicas respecto al origen de la Torah. Tolomeo llegaba a la conclusión de que los cinco libros atribuidos a Moisés no podían haber venido de un autor, sino que habían sido compilados por Moisés de fuentes emanadas de Dios, de Moisés mismo, y de los ancianos.

Sin embargo, más graves que los ataques anteriores al testimonio de la iglesia primitiva en cuanto a la autoridad y autenticidad de la Escritura, fueron las especulaciones y enseñanzas del prominente hereje del segundo siglo, Marción, hijo de un obispo cristiano. Llegó a Roma por el año 138 D.C. y estudió bajo un maestro gnóstico y finalmente desarrolló un complicado sistema intelectual basado en el concepto de su dualismo filosófico. Fue el primero de muchos críticos de la Biblia que aparecieron después aplicando a los escritos bíblicos cánones de una naturaleza subjetiva en la prosecusión de sus actividades. Adoptó una interpretación literalista del texto, y llegó a la conclusión de que Dios era débil, injusto, que le faltaba presciencia y que era esencialmente vacilante.[11] Como consecuencia rechazó completamente el Antiguo Testamento sacándolo de su canon de las Escrituras, que al final quedó formado principalmente por material paulino con una edición muy reducida del Evangelio de Lucas.[12] Su crítica del Antiguo Testamento no se puede considerar científica en ningún sentido de esa palabra puesto que estaba dictada por consideraciones filosóficas puramente subjetivas, pero tienen importancia en cualquier estudio del desarrollo de la crítica bíblica en general.

Los nazaritas, secta judía cristiana, también negaba que Moisés fuera autor del Pentateuco,[13] y según Epifanio[14] los ebionitas rechazaban ciertas partes de la Torah y manifestaban un completo desprecio por los escritos de los profetas. Las *Clementine Homilies*,[15] que fueron realmente producto de la Escuela Judía Gnóstica, aunque en su forma presente proceden de un tiempo posterior al segundo siglo, aplicaron principios subjetivos y racionalistas en sus intentos de echar dudas sobre la autenticidad de ciertos hechos mencionados en el Antiguo Testamento. Se reclamaba que pasajes que presentaban ciertas dificultades obvias habían sido interpolados por el diablo, y solamente se aceptaban como genuinas aquellas partes de las Escrituras que se pensaba estaban de acuerdo con las posturas de esta escuela respecto de la creación del mundo y de los hombres.

El primer ataque definido y razonado contra la pretensión del cristianismo de ser una religión exclusiva y universal vino de Celso, hombre aerca del cual se sabe muy poco. Su tratado, *The True Word,* [*La Palabra Verdadera*] fue escrito

alrededor de 180 D.C., y se debe mayormente a los trabajos de Orígenes, que refutó la obra sistemáticamente en su gran documento apologético *Contra Celsum*,[16] escrito alrededor del 249 D.C., que los eruditos han podido reconstruir los argumentos en una proporción significativa. Aunque Celso no rechazó la autoría mosaica del Pentateuco, mostró tener poco conocimiento de la historia y la religión del Antiguo Testamento en general. Consecuentemente despreció a los judíos y ridiculizó una gran parte de sus instituciones. Todo su acercamiento era negatvio, y a él pertenece la dudosa distinción de haber reunido la mayoría de los argumentos que se han levantado contra el crisitanismo y la Biblia en las generaciones subsiguientes por el racionalismo, el ateísmo, y el agnosticismo. En el tercer siglo después de Cristo la filosofía mística conocida como Neoplatonismo se levantó para atacar la fe cristiana. Porfirio, uno de sus principales exponentes, publicó un ataque contra el cristianismo histórico bajo el título de *Against the Christians,* [*Contra losCristianos*] tratado aun más dañino en sus efectos que el de Celso. Porfirio fue el primero en presentar argumentos afirmando que Daniel no era obra del profeta a quien la tradición lo había atribuido, y que en realidad había sido compuesto en el tiempo de Antioco IV Epífanes (175-163 A.C.). Basaba sus conclusiones en la premisa de que Daniel no pudo haber predicho el futuro con tanto detalle, y que por lo tanto los capítulos finales del libro deben de haber sido casi contemporáneos con los sucesos descritos. No es fácil determinar si Porfirio negaba a Moisés como autor del Pentateuco o no,[17] pero en todo caso parecía aceptar la existencia histórica de Moisés.

También se encuentra crítica del texto bíblico de Daniel en los escritos de Julio Africano en el tercer siglo (225 D.C.), quien en su *Epístola ad Originem* alegaba que Susana no podía haber formado parte de la composición hebreo-arameo atribuida a Daniel, puesto que había sido escrita originalmente en griego.[18] Ciertas afirmaciones de Jerónimo (murió 420 D.C.) a veces han sido interpretadas como que implican que Esdras reeditó el Pentateuco,[19] pero hay pocas dudas en torno a que aceptaba la posición ortodoxa que atribuye el Pentateuco a Moisés,[20] aunque él escribe que Deuteronomio fue hallado en el Templo durante el reinado de Josías.[21]

Teodoro de Mopsuestia aplicó una forma rudimentaria de crítica literaria a ciertos libros del Antiguo Testamento (400 D.C.). Fue el primero en atribuir la autoría de algunos Salmos a los judíos del período macabeo. También rechazó los títulos de los Salmos, y mantuvo que fueron añadidos durante los días de Ezequías y Zorobabel. Criticó el libro de Job alegando que el autor no era hebreo,[22] y se negó a adoptar un punto devista alegórico del Cantar de los Cantares, sosteniendo que debía ser interpretado literalmente como una composición erótica.[23]

Casiodoro (muerto 562 D.C.) en su obra titulada *De Institutione Divinarum Scripturarum,* trata las dudas planteadas respecto del texto y el canon de las

Escrituras que se habían suscitado en la iglesia primitiva. Aunque el libro tenía el propósito de ser un compendio de teología, incluyó varias secciones sobre la copia de manuscritos y el método general que se debía adoptar en el estudio del texto, y hace una síntesis de materias relativas más particularmente al canon. Como tal la obra constituye una valiosa contribución a los principios de la crítica bíblica según se aplica específicamente al texto de la Biblia Hebrea, disciplina que más adelante en el tiempo llegó a llamarse "crítica baja."

En los siglos siguientes autores aislados levantaron ciertos problemas presentados por los relatos del Antiguo Testamento. En el proceso desafiaron en mayor o menor grado las tradiciones del cristianismo ortodoxo en cuanto a asuntos de autoría y fecha de libros individuales. Anastacio, patriarca de Antioquía, hizo una colección con el Pentatueco por algunos que ya habían abandonado la fe cristiana. Esto ocurre hacia fines del séptimo siglo, en su *Guide* [*Guía*].[24] El judío racionalista del noveno siglo, Hiwi al Balkhi, asumió una postura similar aunque más polémica cuando hizo una lista de numerosas y supuestas contradicciones en el Antiguo Testamento.[25]

Los siglos décimo y undécimo fueron testigos de una cantidad de ataques críticos hechos contra diversas partes de las Escrituras Hebreas en España, uno de los cuales fue hecho por Ibn Hazam de Córdoba por el año 994 D.C. Descubre lo que considera graves errores en la cronología del Antiguo Testamento y pretende que gran parte del Pentateuco fue realmente ogra de Esdras.[26] La motivación para este ataque contra la integridad de las Sagradas Escrituras no era imparcial, porque él pretendía defender al Islam, que para él constituía la verdadera fe. Una década más tarde otro escritor, Ibn Yashush (1000), sostenía que había una cantidad de secciones postmosaicas en en Pentateuco, pero sus argumentos generalmente presentan una buena cantidad de confusión. Sus opiniones fueron denunciadas por el celebrado exégeta español Ibn Ezra (1092-1167), que por su parte sostenía la existencia de diversas inserciones posteriores en el Pentateuco, al mismo tiempo que consideraba que éstas eran compatibles con la autoría mosaica. Ibn Ezra fue uno de los primeros eruditos bíblicos en sugerir que los últimos 26 capítulos del libro de Isaías podían ser considerablemente posteriores al octavo siglo A.C., y escritos por alguien distinto de Isaías ben Amoz. En el siglo doce Hugo de San Víctor sometió a mayores críticas el libro de Daniel, lo que dio un mayor ímpetu al punto de vista de que los últimos capítulos de aquella profecía podían interpretarse solamente a la luz de los acontecimientos que se sucedieron dentro del período macabeo.[27]

B. LA REFORMA

Aunque las investigaciones presentadas sólo significaban los comienzos de un movimiento hacia un examen más crítico de los escritos del Antiguo Testamento, de ningún modo eran sistemáticas en su naturaleza. Su preocupación

se refería a un número comparativamente pequeño de libros del canon. Tampoco se puede decir que la Reforma introdujo la crítica como tal. Sin embargo, algunos reformadores individuales a veces adoptaron una posición crítica hacia ciertos libros del canon que no estaba en completa armonía con tradiciones eclesiásticas previas. Martín Lutero (1483-1546) mayormente confinó sus observaciones críticas a libros del canon del Nuevo Testamento. Usando primariamente un criterio teológico, Lutero excluyó cuatro composiciones generalmente consideradas canónicas (Hebreos, Santiago, Judas y Apocalipsis). Según la norma de Lutero, los escritos merecedores de ser mantenidos en la Escritura permanecían o caían en la medida que promovieran a Cristo.[28] Por razones obvias esta norma no se podía aplicar directamente al Antiguo Testamento sin alguna dificultad, y fue mayormente debido a esto que Lutero nunca emprendió una revisión de canon del Antiguo Testamento, aunque en forma uniforme enfatiza que el Antiguo Testamento mismo reclamaba su sentido más pleno en proporción a la medida en que señalaba hacia el evangelio de Cristo.[29]

Aunque Calvino (1509-1564) no fue tan lejos como Lutero al tratar de purificar el canon del Nuevo Testamento, desplegó mucho más interés que el último en la composición de algunos libros del Antiguo Testamento. Sus estudios lo llevaron la conclusión de que Josué y Samuel no eran los autores de los libros que se les atribuían, aunque no pudo llegar a conclusiones firmes respecto al verdadero autor de estos escritos. De todos los libros del antiguo Testamento que él expuso en sus comentarios, el Cantar de los Cantares fue el único que descuidó casi en forma completa. Tenía un alto concepto de la inspiración de las Escrituras,[30] sosteniendo la unidad espiritual esencial entre el Antiguo y el Nuevo Testamento.[31]

Andreas Rudolf Bodenstein (1480-1541), contemporáneo y rival de Martín Lutero, hizo un ataque contra la autoría Mosaica del Pentateuco.[32] Iniciando su argumento en el hecho de que Moisés no tenía posibilidades de escribir el relato de su propia muerte, siguió hasta rechazar la autoría mosaica de todo el Pentateuco, puesto que le parecía que estaba todo compuesto en el mismo estilo general que el pasaje obituario.

Zwinglio (1484-1531) estuvo de acuerdo con Calvino al afirmar el origen divino de las Escrituras.[33] Pero, como adherente de un racionalismo más filosófico, más radical que el de Lutero o el de Calvino--actitud que lo puso en conflicto con el primero--se concentró en la aplicación práctica de la ética de Jesús a los problemas sociales y teológicos de su tiempo, y no aplicó sus talentos a un estudio exegético minucioso de las Escrituras como lo hicieron Lutero y Calvino. La importancia de la Reforma para la crítica bíblica no estuvo tanto en la preocupación por los procesos históricos o literarios involucrados en la formulación del canon bíblico sino en una insistencia continuada en la

primacía del sencillo sentido gramatical del texto por derecho propio, independiente de toda interpretación hecha por la autoridad eclesiástica.

C. LOS SIGLOS 16 Y 17

En los escritos de diversos hombres que no eran teólogicos profesionales apareció un acercamiento crítico más desarrollado hacia el Antiguo Testamento. Uno de ellos fue un abogado católico romano llamado Andreas Masius (muerto en 1523), que en un comentario sobre Josué apoya el punto de vista anterior de que Esdras y sus allegados habían añadido ciertas secciones al Pentateuco, aunque no negaba la autoría esencial como un todo.[34] Otro famoso abogado, Hugo Grotius (1583-1645), escribió una serie de *Anotaciones* sobre libros de la Biblia, de las cuales la sección que trata del Antiguo Testamento fue publicada sólo un año después de su muerte. Como otros críticos anteriores, trataba principalmente con libros más secundarios del canon del Antiguo Testamento tales como Cantares y Eclesiastés, y adoptó un punto de vista bastante independiente sobre algunos libros que consideró. Aceptaba la autoría Salomónica del Cantar de los Cantares aunque aparentemente no se sumó a la interpetación alegórica que en ello una expresión de relación entre Cristo y su Iglesia. Consideraba que Eclesiastés era una colección de opiniones humanas sobre el tema de la felicidad escrito por alguien distinto de Salomón, y respalda este punto de vista de un origen en un período postsalomónico apelando al vocabulario aramaico de algunas porciones del Antiguo Testamento, las cuales suponía tenían gran afinidad con el texto de Cantares. Grocio también asignó el libro de Job a una fecha no anterior a la del exilio y además expresó dudas en cuanto a la historicidad de Ester. La importancia de sus comentarios radica en que unió los principios adoptados por los reformadores en su esfuerzo por interpretar las Escrituras solamente por la aplicación de normas gramaticales independientes de suposiciones dogmáticas *apriori*.[35]

Otro intento del siglo 16 de investigar las cuestiones involucradas en la autoría y fechas de escritos del Antiguo Testamento fue hecho por el filósofo deista Tomás Hobbes (1588-1679). Mientras su examen de las Escrituras constituía la base para su búsqueda en una fuente de autoridad final para el estado, los principios que él utilizó representaban un avance en el acercamiento que había sido adoptado por Grocio. Utilizando las evidencias internas como criterio para determinar asuntos de autoría y fecha, concluye que Moisés había vivido largo tiempo antes que el Pentateuco en su forma escrita aunque no negaba la autoría mosaica de aquellas secciones que se le atribuían a él específicamente.[36] Sin embargo, en lo principal, él no consideraba los títulos de los libros como una indicación fidedigna de autoría, sosteniendo que Josué y Jueces, fueron compilados mucho después de los acontecimientos que describen. Los libros de

Samuel, Reyes y Crónicas eran para él tan obviamente post-exílicos como los escritos de Esdras y Nehemías.

Hobbes, como algunos de sus sucesores en el campo, profesó una completa incapacidad para asignar una fecha al libro de Job, y lo consideraba menos historia y más como un "*tratado respecto de una cuestión que se disputó mucho en el antiguo tiempo, el por qué los hombres malos con frecuencia han prosperado en el mundo, y los buenos se han visto afligidos.*" Proverbios, Eclesiastés y Cantar de los Cantares eran considerados como salomónicos, con la excepción de las inscripciones de los últimos dos. Respecto del libro de Jonás, Hobbes observa

> ...el libro de Jonás no propiamente un Registro de sus Profecías... sino una historia o narración de su petulancia y disposición a discutir los mandamientos con Dios, de modo que hay poca probabilidad de que fuera él el autor, viendo que es el sujeto del libro.

El filósofo judío Benedicto Spinoza (1631-1677) continuó con las tendencias de Hobbes, cuya obra indudablemente conoció y utilizó en su *Tractatus Theologico-Politicus,* publicado en forma anónima en 1670. Partiendo de la premisa de que ninguna investigación especulativa o científica debiera ser considerada como un ataque a la religión, Spinoza aplicó tales normas de procedimiento como para hacer que su tratado fuese la primera contribución significativa a la disciplina moderna de la crítica bíbilica. Sus normas para la interpretación de la escritura involucraban una consideración de la vida el carácter y los objetivos de cada autor de diversos libros como un medio de determinar el propósito, ocasión y fecha del escrito.[37] Siguiendo en cierta medida a Ibn Ezra, Spinoza rechaza la autoría mosaica del Pentateuco, y al parecer pensaba que todos los libros desde Génesis hasta segundo de Reyes eran obra de Esdras.[38] Concuerda con Ibn Ezra en que Job probablemente fue producto de un autor gentil que escribió en un lenguaje que no era el hebreo, y fija fechas en el período Macabeo a Daniel, Esdras, Nehemías, Ester y Crónicas.

Las tendencias críticas evidentes en los escritos de Hobbes y Spinoza también aparecen en la obra de un teólogo profesional llamado Richard Simon (1638-1712), sacerdote católico-romano que durante varios años fue profesor de filosofía en Juilly. Careciendo de la restricción de los reformadores protestantes, cuyo lema "*Scriptura sola*" les impedía ser críticos de una autoridad tan eminente, Simon se acercó al problema de la crític bíbilica, desde un punto de vista humanista, que mantenía que la Escritura era solamente una de las fuentes de autoridad, paralelamente con la tradición, los pronunciamientos papales y los decretos conciliares. Desafortunadamente, este acercamiento desinhibido no fue unido a un igual grado de responsabilidad, porque en su *Historie critique du Vieux Testament* (1678), Simon se permitió hacer varias declaraciones poco juiciosas, incluyendo una en el sentido de que la fe cristiana podría haberse

sostenido por sí misma por medio de la tradición, sin ningún tipo de escritura que la apoyara en cuanto a evidencia. Simon abandonó la especie de crítica textual que había sido adoptada por los autores medievales como procedimiento metodológico, y acudió al uso de la crítica literaria propiamente tal. Sobre la base de sus estudios, concluye, que el Pentateuco en su forma existente no podía ser obra de Moisés, y declara que los libros históricos eran el resultado de un largo proceso de compilación y redacción de anales y crónicas por una liga de "escribas públicos."

Simón provocó no solamente el antagonimso de escritores protestantes con sus agudos ataques sobre sus principios, sino tambien suscitó una vigorosa oposición entre los católico-romanos, y pocos meses después de su publicación, se oredenó que el libro fuese destruido. De entre los que replicaron a Simon, el profesor arminiano Le Clerc fue el más prominente por sus protestas en el sentido de que los puntos de vista de los autores protestantes habían sido tratados en forma injusta. Aunque Le Clerc ataca las teorías de Simon respecto de la composición de los libros históricos, su propio punto de vista expresado en su *Sentiments de quelques Théologiens de Hollande sur l'Histoire Critique du Vieux Testament par R. Simon* (1685), tendía a fechar tanto el Pentateuco como los libros históricos del Antiguo Testamento en un tiempo posterior que el que les asignaba Simon mismo.

Durante el siglo 17 se escribieron varias introducciones a la Biblia. Una de estas publicada en 1636 por Michael Walther, y titulada *Officina Biblica Noviter Adaperta*, fue notable por el modo en que distinguía entre los problemas entre una introducción general a la Biblia y la consideración especial que los libros merecen en forma individual. Esta obra fue seguida por varias otras que trataban con el canon y texto del Antiguo Testamento, incluyendo un importante tratado por John Leusden intitulado *Philologus Hebraeus*, publicado en 1657, y la celebrada Biblia Políglota de 1657, editada por el obispo Walton de Chester.

D. CRITICA DE LAS FUENTES Y LA ILUSTRACION - SIGLO XVIII

En 1689, un teólogo ortodoxo llamado Campegius Vitringa en sus *Observationes Sacrae* sugiere que Moisés había tenido acceso a fuentes antiguas del período patriarcal, y que éstas, junto con otras informaciones, formaban la base del Pentateuco. Este antiguo intento de crítica de las fuentes fue desarrollado posteriormente por Jean Astruc (1684-1766), que estudiaba medicina, y finalmente enseñó como profesor en diversas universidades francesas. Unos trece años antes de su muerte publicó en forma anónima un tratado sobre el libro de Génesis, suceso que marcó los comienzos propiamente tales de la crítica de las fuentes en el Pentateuco.[39] Afirma que el material en que Moisés se había apoyado había sido trasmitido a través de varios siglos sea en forma oral o escrita y opina que el material escrito era el predominante. Así Moisés compiló el

Génesis clasificando estas memorias antiguas y reuniéndolas de modo que proporcionaran un relato continuado.

A fin de apoyar sus conclusiones, Astruc señala que el Génesis contenía relatos duplicados de acontecimientos tales como la creación y el diluvio, que se refería a Dios por los nombres *Elohim* y *Jehovah* [40] tanto en Génesis como en los primeros capítulos de Exodo. Adoptando los nombres divinos como criterio para el análisis de fuentes, Astruc estaba siguiendo la tradición de Witter, quien había sido el primero en sugerir que podían ser empleados con ese propósito. [41] Finalmente concluye que el compilador había confundido el cuadro cronológico del Génesis, de modo que ciertos acontecimientos eran narrados fuera de su orden normal. Astruc entonces siguió adelante para reclamar que esta confusión podía ser resuelta con un simple análisis y reconstrucción del texto hebreo, y como un paso preliminar hacia esta meta él aisló todos los pasajes en que Dios era designado como *Elohim* y los puso en una columna (A) de su texto reorganizado. Esto lo consideró como una fuente documental original para el material que contenía, y a pesar de la naturaleza puramente subjetiva de sus conclusiones siguió sobre esta base para atribuir todos los pasajes que hablaban de Dios como Jehová al contenido de otro documento subyacente, que puso en una columna paralela (B). Entre estos insertó una columna (C) que comprendía repeticiones, los capítulos 23 y 24 de Génesis y quizás el capítulo 34, y una columna (D) comprendía material no israelita de diversas fuentes, el que dividió en nueve subsecciones,[42] algunas de las cuales consideraba como interpolaciones.

Este tipo de análisis le pareció ser la respuesta a todos los problemas planteados por el estado del texto, y, como resultado de sus investigaciones Astruc estaba confiado en que Moisés realmente había compilado el Génesis sobre la base de estas cuatro columnas que copistas posteriores habían editado y vuelto a ordenar. No solamente afirmaba la autoría sustancial de Moisés en el Pentateuco, sino que realmente se dedicó bastante tiempo a defenderla.[43] Sin embargo, la tesis tenía algunas desventajas, porque según lo señala Young, [44] Astruc comprendió que los nombres divinos eran un criterio inadecuado para un análisis satisfactorio de Génesis en base a sus fuentes subyacentes, y que necesitaban ser suplementadas por otros elementos si el proceso iba a ser llevado a cabo hasta una conclusión adecuada. La cuestión no se pudo solucionar simplemente aduciendo la presencia de documentos subsidiarios en el escrito existente, porque se encontró necesario involucrar la existencia de interpolaciones textuales de él de manera que se pudiera reforzar el testimonio del otro criterio. Este análisis fácil, aunque en cierta medida arbitrario, del texto reduciéndolo a pretendidos documentos subyacentes desvió a Astruc y a los críticos posteriores de modo que llegaron a pensar que la delineación de tal material era una tarea comparativamente fácil, noción que acontecimientos posteriores iban a hacer desaparecer.

El método crítico de Simon fue revivido unos setenta años después que apareció la *Histoire Critique*, cuando J.S. Semler (1725-1791), un profesor protestante en Halle, trdujo la obra al alemán. Semler, racionalista moderado, adoptó los procedimientos críticos esbozados por Simon pero se esforzó en lograr resultados que probaron sr largamente negativos en carácter. En los escritos del poeta J. G. von Herder (1744-1803), que en 1783 publicó su celebrada obra sobre poesía hebrea titulada *Von Geist der hebräischen Poesie* hubo algo de reacción contra la metodología de Semler. Herder fue atraído hacia el monismo de Spinoza atal punto que presenta a Dios como un objeto de satisfacción igual para los sentimientos como para el intelecto, y se esfuerza por expresar este sentimiento en la forma en que él lo entendía estaba expresado espiritualmente en la estructura literaria del verso hebreo. Pese a sus esfuerzos por enfatizar los elementos estéticos y morales inherentes a la poesía del Antiguo Testamento, las conclusiones teológicas de Herder fueron mayormente especulativas en naturaleza, aunque sus tendencias críticas eran de un orden unificador y constructivo, más bien que analítico. El fue uno de los primeros eruditos del Antiguo Testamento en basar sus observaciones acerca de las Escrituras sobre el conocimiento de los antecedentes mayores de la cultura del Antiguo Cercano Oriente. Durante este mismo período, mostró también interés en la poesía hebrea en la obra del obispo Robert Lowth, quien hizo un estudio pionero de los paralelismos y de otros razgos de la estructura poética hebrea y pulicó sus hallazgos en una obra titulada *De Sacra Poesi Hebraeorum* (1753).

La Era de la Ilustración se caracteriza por la entronización de la razón humana, acompañada de una rebelión contra la autoridad externa. Uno de los productos de esta situación fue la pretensión de que el Antiguo Testamento debería ser sujeto a los mismos principios de estudio cuidadoso como los que se aplicaban a los escritos seculares en general. Aun más importante que esto era el sentimiento de que tal investigación debería hacerse independientemente de la autoridad eclesiástica, de los dogmas religiosos, o de las tradiciones de la iglesia de cualesquier tipos. Esta actitud cristalizó mayormente como resultado de la obra de J.G. Eichhorn (1752-1827), un racionalista más bien conservador que había caído en parte bajo la influencia de Herder. Al final se vio que sus actividades estaban dirigidas principalmente contra los racionalistas y humanistas de su día, y se entregó a sí mismo a la tarea de volver a ganar a las clases educadas para la religión. Eichhorn inició una larga serie de introducciones modernas a los escritos del Antiguo Testamento con su obra *Einleitung in das Alte Testament* (1780-1783) una obra que le significó el título de "padre de la crítica del Antiguo Testamento."[45] Aunque Eichhorn profesaba estar afectado profundamente por el esplendor literario de las escrituras hebreas, reaccionó contra la posición de los reformadores y de la teología ortodoxa en general en la consideración de la inspiración y la autoridad de las escrituras al concluir que el Antiguo Testamento muestra mas el carácter de una literatura nacional hebrea que lo que se podría

esperar constituyeran las Sagradas Escrituras como tales. Eichhorn extendió el criterio postulado por Astruc para el análisis documentario del Pentateuco sugiriendo que el medio para diferenciar entre las fuentes subyacentes debería incluir diversidad de estilos literarios y la consideración de palabras o frases peculiares a uno u otro de los documentos previamente aislados. Sin embargo, aparte de esto, sus opiniones correspondían mayormente con las que tradicionalmente se sostenían respecto de la naturaleza y del contenido del Antiguo Testamento.

En 1792 un teólogo católico-romano de nacionalidad escosesa llamado Geddes publicó una traducción del Pentateuco y del libro de Josué; siguió a esto en 1800 con una obra titulada *Critical Remarks* [*Comentarios Crríticos*]. En estas dos composiciones Geddes asignaba el Pentateuco al período Salomónico y suponía que había sido compilado por un solo redactor o editor de una masa de fragmentos, algunas de las cuales eran anteriores a Moisés. Aceptó la afirmación de Astruc de que la incidencia de los nombres divinos debía ser empleada como un criterio con el propósito de discernir dos series de fuentes fragmentarias, pero rechazó la delineación presente de documentos elohistas y jehovistas que Astruc y Eichhorn habían reconocido. Se anticipa a escritores críticos posteriores diciendo que el libro de Josué pertenecía propiamente al Pentateuco para componer un Hexateuco, y sostiene que el mismo redactor era responsable por la compilación y edición de estos 6 libros. El romanismo oficial siendo conservador se vio naturalmente preocupado por estas observaciones racionalistas, y Geddes fue sujeto a severas reprensiones por las autoridades eclesiásticas.

La hipótesis fragmentaria postulada por Geddes fue desarrollada por J. S. Vater, quien en su *Commentar über den Pentateuch*, publicado en 1805, postuló la existencia de unas cuarenta fuentes fragmentarias diversas que subyacen a los escritos del Pentateuco. Pensaba que algunas de estas eran anteriores a las de Moisés mientras otras eran obviamente de su propia era. Sin embargo, Vater asigna el Pentateuco en su forma final al período del exilio. Su análisis abarcó todo el Pentateuco, a diferencia de sus predecesores que en su mayor parte se habían limitado al Génesis.

Las tendencias racionalistas de Geddes encontraron otro adherente en la persona de W. M. L. De Wette, que apoyó en cierta medida la teoría fragmentaria de los orígenes del Pentateuco en su *Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament*, publicado en 1807. Se aparta de la compañía de los críticos anteriores al afirmar que las porciones más antiguas del Pentateuco podían tener como fecha no más allá del período de David, y sostiene que los diferentes libros fueron compilados por redactores independientes que se apoyaron en fuentes fragmentarias independientes. De Wette fue el primero en identificar el núcleo legal original de Deuteronomio con el libro de la ley descubierto durante el reinado de Josías,[46] opinión que iba a ejercer una gran influencia en las discusiones que siguieron respecto de este tema. De Wette sostiene que el fenómeno literario del Génesis se

puede explicar con mayor prontitud recurriendo a la teoría documentaria que sostenían Astruc y Eichhorn que con su contrapartida fragmentaria según la mantenía Geddes. En consecuencia él postula la existencia de un documento de tipo elohista como fuente de manterial para Génesis y de los primeros seis capítulos de Exodo. Reflejando algunas de las opiniones de Herder, sostiene que gran parte del Génesis tenía la naturaleza de la poesía épica, punto de vista que no careció totalmente de apoyo en un período posterior.[47]

Una cantidad de eruditos que estaban convencidos de la autoría mosaica esencial del Pentateuco,[48] se opusieron vigorosamente a Vater y De Wette. Lo que puede considerarse como el ataque más devastador contra la teoría fragmentaria fue hecho por H. Ewald, quien en su comentario sobre Génesis presenta fuertes argumentos en favor de la unidad subyacente del libro sobre bases filológicas y otras bases.[49] Aunque no adhiere al punto de vista tradicional de que Moisés era el autor del Génesis, asigna la composición del libro a un período relativamente antiguo. Ewald indudablemente fue más constructivo en su acercamiento a los problemas literarios del Pentateuco que muchos de sus predecesores, y en línea con esta tendencia propuso una teoría suplementaria que en naturaleza reflejaba hasta cierta medida los puntos de vistas de De Wette acerca de la composición del Génesis. Ewald sostiene que había una fuente elohista bajo la composición del Pentateuco y de Josué, y que había sido suplementada por la edición de secciones más antiguas tales como el Decálogo. En un período posterior se suscitó la compilación de fuentes de un carácter jehovista, de la cual se pusieron algunas porciones en el documento elohista básico.

Mientras la mayoría de los eruditos había sustentado que el "documento de la fundación" o Grundschrift era antiguo, Wilhelm Vatke en su libro intitulado *Die biblische Theologie wissenschaftlich dargestellt* (1835) siguó la tendencia establecida por De Wette y declaró rotundamente que grandes secciones del *Grundschrift* podían tener una fecha tan tardía como el exilio, de modo que en la realidad la fuente era de un origen más bien tardío que antiguo. Se anticipó a escritores posteriores afirmando que la Torah era producto del estado hebreo y no la base sobre la cual fue fundado, y siguó hasta el punto de reconstruir la historia de los israelitas en lo que equivalía a un patrón evolucionista.[50]

La teoría suplementaria postulada por Ewald recibió algún respaldo de De Wette, quien desde 1840 adhirió al punto de vista de que el documento elohista había sido aumentado por medio de extractos del documento jehovista, el cual, con la fuente deuteronómica, daba razón de una triple redacción del Hexateuco. En 1843 J. J. Stähelin sugirió en su *Kritische Untersuchungen über den Penteteuch* que la monarquía en sus principios vio la redacción del Hexateuco, y que Samuel podría haber sido el agente responsable. Afirma que una fuente elohista era la que abarcaba más en el Pentateuco incluyendo, como lo hacía, el grueso del Exodo, Levítico y Números, y sostiene que debido a su forma arcaica ciertamente era la más antigua de las fuentes del Pentateuco.

La forma final de la teoría suplementaria halla expresión en la obra de J.C.F. Tuch, que en su *Kommentar über die Genesis* (1838), sostenía que el Pentateuco estaba formado sobre la base de dos fuentes documentarias que se podían distinguir fácilmente por el uso de los dos nombres divinos. El documento elohista era la fuente básica del Pentateuco, y fue dignificado por el nombre de *Grundschrift*. Esto fue aumentado por extractos de material jehovista, que Tuch fechó en la era salomónica. Aun esta formulación, que parecía a muchos eruditos contemporáneos hacer frente a la situación en forma adecuada, recibió duras críticas. J. H. Kurtz en su *Die Einheit der Genesis*, que fue publicado en 1846, planteó la pregunta de por qué pasajes elohistas, que según la teoría habían sido escritos mucho antes del tiempo cuando el *Ergänzer* o "suplementado" jehovista comenzó sus actividades como escriba, presuponían o en alguna forma se referían a contenidos de las porciones jehovistas. Aunque Kurtz subsecuentemente abandonó su posición, nunca apareció una respuesta a esta enigmática situación de parte de los que apoyaban la hipótesis suplementaria.

Un nuevo golpe al punto de vista de Tuch fue dado por Ewald, que modificó su posición anterior al punto de afirmar, en su *Geschichte des Volkes Israel* (1843), que había ciertas secciones del Pentateuco que no pertenecían ni a los documentos elohistas, jehovistas ni deuteronómicos. Pretendía que estas fuentes adicionales incluían un libro de los pactos, fechado quizás en el período de los Jueces, un libro de los orígenes, compilado durante la era salomónica, y la obra de tres narradores, todos los cuales fueron prominentes en la compilación del Hexateuco, aproximadamente en el año 500 antes de Cristo.

Estas "hipótesis de la cristalización," como se le llama a veces, fue modificada por Hermann Hupfeld, que en su investigación de las fuentes del Génesis,[51] sostenía que el *Grundschrift* considerado como una unidad por los críticos anteriores, en realidad era el producto de dos escritores, los cuales habían empleado *Elohim* como el nombre de Dios. Además sostenía que el segundo escriba estaba más cerca, en peculiaridades lingüísticas y estilo, al autor jehovista que el primer escriba elohista (*die Urschrift*), quien manifestaba claras tendencias sacerdotales. Ahora había que tener presentes cuatro fuentes principales en todas las consideraciones que se relacionan con la compilación del Pentateuco o el Hexateuco: estas consistían en un documento jehovista (J), una compilación elohista (E), una fuente sacerdotal (S) (considerada anteriormente como parte del "Documento de Fundación"), y el libro de Deuteronomio (D). Esta teoría fue formulada como un medio de solucionar los problemas levantados por la hipótesis suplementaria, y la apelación a él dependía en gran medida de un funcionamiento exitoso de un redactor o editor que hubiera sido responsable por reducir las cuatro fuentes originalmente separadas a su presente forma combinada, proceso en el cual se requería una gran medida de imaginación de su parte. El redactor anónimo resultó ser muy útil para apelar a él cuando había oscuridades textuales, cronológicas y topográficas, u otros problemas de una naturaleza

similar que amenazaban llevar al desastre la teoría. En realidad, muchos eruditos posteriores siguieron a Hupfeld al asignar al redactor o a sus colegas una buena medida de responsabilidad por lo que consideraban errores, combinación de dos textos, confusiones, y cosas semejantes.

Mientras varias de las teorías relativas a la composición del Hexatéuco eran promulgadas con cierto grado de armonía, estaban siendo atacadas continuamente por eruditos mas ortodoxos sobre una variedad de bases. Uno de los oponentes más importantes de las diversas hipótesis documentarias fue E. W. Hengstensberg (1802-1869), un brillante estudiante clásico que posteriormente se especializó en estudios del Antiguo Testamento en Berlin.[52] Rápidamente obtuvo reputación en los círculos de la erudición por disgustarle toda forma de racionalismo, y a través de su vida fue un atacante permanente del liberalismo bíblico. Su enorme producción literaria, algo de lo cual fue traducido al inglés, incluye su *Beitäge zur Einleitung in das Alte Testament* (1831-1839), *Die Bücher Mosis und Ägypten* (1841), y *Commentar über die Psalmen* (1842-1847). Otros que siguieron la tradición general de Hengstenberg incluyen a M. Drechsler, H. Ch. Havernich, y E. F. Keil. Este último colaboró con F. Delitzsch para producir una serie de comentarios conservadores sobre diversos libros de Antiguo Testamento.

NOTAS DE PIE DE PAGINA: PRIMERA PARTE. CAPITULO I. LA HISTORIA: HASTA EL SIGLO DIECIOCHO

[1] Cf. *Confesión de fe de Westminster*, I:4. Artículo VI del *Libro de Oracion Común*. Este artículo se preocupa primariamente con la suficiencia de las Sagradas Escrituras para la salvación, al igual que el artículo quinto de los Cuarenta y dos artículos de 1553. Cf. W. H. Griffith Thomas, *The Principles of Theology* (1930), pp. 104 ss.

[2] I Ti. 1:19 s., II Ti. 2:17 s. Cf. *The Acts of Paul and Thecla*, XIV, en M.R. James, *The Apocryphal NT* (1924), p. 275.

[3] *PG*, XLI, Col. 292.

[4] *PG*, II, Col. 436

[5] *PG*, VII, Cols. 675 ss, XLI, Cols. 641 ss.

[6] *PG*, XLI, Col. 656.

[7] *PG*, VII, Cols. 675 ss.

[8] *PG*, VI, Col. 848, XLI, Cols. 831 ss.

[9] *PG*, VII, Col. 523.

[10] *PG*, XLI, Cols. 557 ss.

[11] *PL*, II, Cols. 263 ss.

[12] En cuanto a los Prólogos Marcionitas a las Epístolas Paulinas, véase D. de Bruyne, *Revue Benedictine*, XXIV (1907), pp. 1 ss; P. Corssen, *Zeitschrift für die neuetestamentliche Wissenschaft*, X (1909), pp. 37 ss.

[13] *PG*, XLI, Col. 257, XCIV, Cols. 688 s.

[14] *PG*, XLI, Col. 436

[15] Cf. A. Neander, *Die pseudoclementinischen Homilien* (1818); la edición de 1953 de las *Homilies* por A. R.M. Dressel fue reproducida en *PG*, II.

[16] Cf. *PG*, XI, Cols. 315 ss.; H. Chadwick, *Origen: Contra Celsum* (1953), pp. 3 ss.

[17] Cf. R. M. Grant, *The Journal of Religion*, XXV (1945), pp. 183 ss.

[18] *PG*, XI, Cols. 11 s.

[19] Cf. *PL*, XXIII, Col. 199.

[20] *PL*, XXIII, Col. 226.

[21] *PG*, XXV, Col. 17; cf. XXIII, Col. 227.

[22] *PG*, LXVI, Col. 698.

[23] *PG*, LXVI, Col. 699.

[24] *PG*, LXXXIX, Cols. 284 s.

[25] J. Rosenthal, *JQR*, XXXVIII (1947-48), pp. 317ss., 419 ss., XXXIX (1948-49), pp. 79 ss.

[26] Cf. A. Guillaume, *Prophecy and Divination* (1938), pp. 415 ss.

[27] *PL*, CLXXV, Cols. 9ss.

[28] Lutero afirma que Cristo fue el *punctus mathematicus sacrae Scripturae*, *Werke* (Weimar ed., 1892), II, p. 439.

[29] *Ibid*., V, pp. 47 ss.

[30] Cf. *Institución de la Religión Cristiana*, I, 7, 5.

[31] *Ibid*., II, 11, 1.

[32] Cf. C. F. Jaeger, *Andreas Bodenstein von Karlstadt* (1856).

[33] *Werke* (ed. M. Schuler y J. Schulthess, 1828-42), III. pp. 156 ss.

[34] *Josuae Imperatoris Historia* (1574).

[35] C.F. sus observaciones acerca de la autoridad de los escritos del Antiguo Testamento, *De Veritatione Religionis Christianae* (1627), III, sect. 16.

[36] *Leviathan*, III, c. 33

[37] *Tractatus Theologico-Politicus*, c. VII.

[38] *Ibid.*, c. VIII y siguientes.

[39] *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paraít que Moyse s'est servi pour composer le Livre de la Genèse, Avec des Remarques qui appuient ou qui éclaircissent ces Conjectures* (1753).

[40] La segunda es una forma híbrida genuina del tetragramaton יהוה, y no una "forma medieval errada" como ha sugerido K. Grobel *(IDB*, I. p. 410).

[41] H.B. Witter, *Jura Israelitarum in Palestina* (1711).

[42] E, Gn. 14; F, Gn. 19:29 ss.; G, Gn. 22:20-24; H, Gn. 25:12-29; I, Gn. 34; J, Gn. 26:34 ss.; K, Gn. 28:6-10; L, Gn. 36:20-31; M, Gn. 39.

[43] Cf. A. Lods, *RHPR*, IV (1924), pp. 109 ss., 201 ss.

[44] *YIOT*, pp. 118 ss.

[45] Cf. T. K. Cheyne, *Founders of OT Criticism* (1893), pp. 13 ss., 21 ss.

46 En su tesis doctoral, *Dissertatio qua Deuteronomium a prioribus Pentateuchi libris diversum alius cuiusdam recentioris auctoris opus esse demonstratur* (1805) posteriormente reimpreso en su *Opuscula* (1833).

[47] Cf. O. Pfleiderer, *The Development of Theology in Germany Since Kant* (1890), pp. 97 ss.

[48] Cf. *YIOT*, pp. 123 ss.

[49] H. Ewald, *Die Komposition der Genesis kritisch untersucht* (1823).

[50] Cf. Pfleiderer, obra citada, pp. 252 ss.

[51] *Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung von neuen untersucht* (1853).

[52] Cf. F. Lichtenberger, *A History of German Theology in the Nineteenth Century* (1889), pp. 212 ss.

II. LA HIPOTESIS DE GRAF-WELLHAUSEN

A. GRAF Y WELLHAUSEN

La década siguiente a la división del "Documento de la Fundación" por Hupfeld significó un regreso a la posición de Vatke, como resultado de la obra de K.H. Graf.[1] Como Vatke, Graf trató de mostrar que el *Grundschrift* era una de las más recientes y no la más antigua de las fuentes documentarias atribuidas al Pentateuco.[2] Este punto de vista estaba basado sustancialmente sobre las opiniones de su maestro, Eduard Reuss, que en el verano de 1834 había sugerido a sus estudiantes de la Universidad de Estrasburgo que la fuente elohista no era el documento más antiguo sino el más reciente de los que se pensaba estaban tras el Pentateuco. Graf tomó esta teoría, y sostuvo que el interés sacerdotal del "Documento de la Fundación" indicaba una fecha de composición posterior a los contenidos del libro de Deuternonomio. Como resultado atribuyó el documento al período post-exílico y lo asoció con la promulgación de la ley en el tiempo de Esdras. Sin embargo, sostenía que Levítico 18-26, el así llamado "Código de Santidad," pertenecía propiamente al período de Ezequiel.

Con respecto al resto del Pentateuco, Graf adhirió a la teoría suplementaria, afirmando que las tradiciones jehovistas fueron sujetas a redacción por el editor de Deuteronomio. El criterio sobre el cual Graf basó su fecha posterior del documento sacerdotal fue puramente subjetivo en naturaleza, y aunque sus conclusiones fueron atacadas sobre estas y otras bases, siguió aferrado a sus afirmaciones de que el documento básico del Pentateuco era más bien tardío y no antiguo. Uno de los resultados de su actividad de estudios fue introducir una nueva rama de crítica al estudio del Antiguo Testamento. Al intentar atribuir fechas a los documentos propuestos, los diversos escritores pasaron más allá de los límites de la crítica literaria como tal y entraron en el área de la crítica histórica.

En este acercamiento era básica la comparación de la fecha proporcionada por las fuentes literarias mismas con los acontecimientos de la historia según lo registraban los escritos históricos y proféticos del Antiguo Testamento, en el intento de determinar la autenticidad y la edad del material en estudio. Desfortunadamente esta útil rama de la crítica se vio dominada casi desde el principio mismo por la suposición completamente falsa de que, las reglas más

significativas, puesto que fueron ignoradas o, en el mejor de los casos, descuidadas por largos períodos en la historia antigua de la nación israelita, no podían haber sido promulgadas en el tiempo de Moisés y ni siquiera al principio de la monarquía. Tal posición fue adoptada por De Wette,[3] Vatke, y otros escritores posteriores. La falacia de esta posición ha sido revelada solamente en años relativamente recientes al saberse que los pueblos del Antiguo cercano Oriente habitualmente vivieron largos períodos según costumbres heredadas y tradiciones, muchas de las cuales eran frecuentemente independientes de las promulgaciones legales.[4]

Durante el período general en que Graf estaba escribiendo, John William Colenso (1814-1883), hizo una nueva contribución al estudio del problema. Siendo obispo de Natal emprendió un examen crítico del Hexateuco en una serie de siete tratados públicos entre 1862 y 1879 bajo el título general de *The Pentateuch and the Book fo Joshua Critically Examined.*. Como Graf, llegó a la conclusión de que la principal fuente documentaria reclamada por escritores anteriores era de naturaleza tardía, y contenía supuesto material histórico que en realidad era cualquier cosa menos histórico. Sostenía que la detallada organización eclesiástica descrita en Levítico y Números sólo podía ser obra de autores que pertenecían a una edad mucho más reciente que el período mosaico, y, de acuerdo con esta tendencia general, atribuyó el Deuteronomio a un tiempo posterior al establecimiento de las tribus hebreas en Canaán. Infiere que el Libro de la ley descubierto durante el reinado de Josías era Deuteronomio mismo, y concluye que Crónicas había sido compilado con la intención deliberada de exaltar a sacerdotes y levitas.

Los puntos de vista de Colenso produjeron una tormenta de controversia, y por sus conclusiones, así como por otras razones fue depuesto de su posición y se le prohibió predicar en Inglaterra. Sin embargo, sus opiniones habían llamado la atención del erudito holandés Abraham Kuenen, que llegó a la conclusión de que el material profético de Génesis, de Exodo y Números era considerablemente más antiguo que el *Grundschrift*. En *De Godsdienst van Israël* publicado en 1870, Kuenen dió fuerzas a las teorías de Graf al sugerir que la fuente jehovista era básica para el Pentateuco y que había sido suplementada por extractos de un documento elohista, por la adición de Deuteronomio, que era de la fecha del período de Josías, por material legislativo que surge en la era del exilio, incluyendo la "Ley de Santidad," y por la incorporación del documento sacerdotal, que se atribuyó a la época de Esdras. Así el anterior orden de composición en un arreglo P E J D fue reemplazado por un esquema de compilación J E D P.

Esta teoría básica recibió su expresión clásica en la obra de Julius Wellhausen (1844-1918), que estudió teología bajo Ewald en la Universidad de Göttingen. Hombre de amplia visión espiritual, Wellhausen poseía una mente brillante y penetrante, la calidad de la cual quizás se vea más claramente en su obra sobre el texto de los libros de Samuel,[5] estudio que sobrepasó a todos los demás que

había sobre el tema hasta el descubrimiento de los rollos de Qumrán. Wellhausen siguió a Vatke al adoptar el concepto evolucionario característico de la filosofía de Hegel, y también fue influido hasta cierto punto por las opiniones de Herder respecto del Antiguo Testamento.[6] Vivió en una era cuando el clima intelectual estaba dominado por las teorías de la evolución y, como ha observado Hahn,[7] ocupó en el campo de la crítica del Antiguo Testamento una posición análoga al lugar de Darwin en el área de la ciencia biológica.

Wellhausen reconoció inmediatamente su deuda a Graf.[8] Aplicando el acercamiento evolutivo de Vatke, un hegeliano, al estudio de las instituciones religiosas hebreas, y combinándolo con el ordenamiento sucesivo de las leyes rituales hecho por Graf-Wellhausen, trató de demostrar que la conexión entre la sucesión de los códigos legales y la evolución progresiva de las prácticas religiosas entre los israelistas sólo podía ser compatible con una fecha tardía para el documento sacerdotal. Es claro que Wellhausen no sometió las teorías de Graf a una investigación crítica, sino que las desarrolló hacia lo que consideró debía ser su conclusión lógica, en consecuencias, consideraba el Pentateuco como una composición, formada por una fuente jehovista (J) fechada en el noveno siglo A.C.; un documento elohista independiente (E), que procede del siglo octavo A.C.; el contenido básico del libro de Deuteronomio (D), el que se atribuye al tiempo del rey Josías (640/39-609 A.C.); y una fuente sacerdotal (P), de más o menos el quinto siglo A.C. En conformidad con el proceso bosquejado en su libro titulado *Die Komposition des Hexateuchs*, publicado en 1877, el autor jehovista compiló un documento narrativo de las fuentes J y E, y esto fue suplementado por adiciones del Deuteronomio en el tiempo de Josías, Levítico 17-26 fue añadido en el documento sacerdotal algo después del tiempo de Ezequiel, mientras que el resto del material sacerdotal en la fuente elohista, fue compilado por Esdras. En un período posterior todo el conjunto fue revisado y editado en la forma del Pentateuco existente, quizás alrededor del 200 A.C.

Luego Wellhausen tomó sus conclusiones respecto de que la legislación mosaica era el código legal básico del judaísmo post-exílico y no el punto de partida del desarrollo de las instituciones religiosas israelitas y las aplicó a una reconstrucción de la religión hebrea. Rechazando las interpretaciones teológicas corrientes para adoptar principios hegelianos de causalidad y evolución, visualiza la actividad religiosa original de Israel en términos de impulsos primitivos de carácter animista: en consecuencia, desestima como no históricas las fuentes que describen la religión patriarcal como monoteista y naturaleza. Esta acción completamente arbitraria fue seguida por la afirmación de que la historia de la religión hebrea sólo podía comenzar con los comienzos mismos de los pueblos. Aunque hay un sentido en que esto es obviamente cierto, Wellhausen no logra ver que la religión del período del establecimiento en Canaán y del período de la estada en el desierto tenía sus antecedentes en los patriarcas hebreos; como

resultado, afirma que los israelitas emergieron en el escenario histórico como un pueblo no antes del tiempo de Moisés.[9]

Para Wellhausen la adaptación de los israelitas a los moldes cananeos de culto posteriores al establecimiento de las tribus en Palestina fue un paso hacia la emergencia de una fe monoteista, y esto mayormente fue producto de la actividad de los profetas. Wellhausen sostenía que antes de las reformas de Josías no había un santuario central, con el resultado de que los sacrificios eran ofrecidos en diversos lugares de Canaán. Finalmente, la enseñanza profética respecto al monoteísmo condujo a la centralización del culto en Jerusalén, acontecimiento que dio el impulso para el tipo de actividad ritual que en el período post-exilico culminó en la formulación del código sacerdotal.[10]

Aunque Wellhausen había añadido poco o nada que fuese específicamente nuevo a las conclusiones críticas de Graf, su método llevó a un clímax las investigaciones de los eruditos liberales de antes y sirvió para mostrar la diferencia fundamental entre el *Zeitgeist* del siglo 19 y la exégesis teológica de una era anterior. Wellhausen había tratado de reducir los elementos de la ley, el pacto, la religión y la hisotria a un esquema completo y controlado, que estaba formado por los tres principales períodos del desarrollo histórico hebreo en el cual las formas simples evolucionaron hacia aspectos progresivamente diferenciados. Este esquema llevaba todas las marcas del evolucionismo hegeliano, y por su misma sencillez y su carácter completo se recomendaba a sí mismo a una edad que estaba tratando de resolver lo mucho en lo único por medio de un simple principio interpretativo.

El esquema elaborado por Wellhausen satisfizo tan completamente las necesidades de su tiempo que logró tener una aceptación amplia en un período muy breve. En Holanda los puntos de vista de Wellhausen fueron difundidos con mucho entusiasmo por Kuenen;[11] en Francia el anciano Reuss propuso con renovado vigor las teorías que había anticipado en 1834 al afirmar que el documento básico elohista en realidad era el más reciente de todos los que él pensaba servían como base al Pentateuco.[12]

Sin embargo, otros eruditos igualmente notables estaban lejos de estar convencidos de los méritos de los diversos aspectos de la posición evolucionista que había planteado tan plausiblemente Wellhausen. Eduard Riehm atacó el punto de vista de que el código sacerdotal fuese la parte más reciente del Pentateuco, observando que la legislación deuteronómica presuponía el conocimiento de él.[13] Dillman dio una fecha para el código sacerdotal considerablemente anterior al Deuteronomio en términos de desarrollo, y atribuyó al grueso del código de la santidad, al que designó como S(inai), a un período aun más antiguo.[14] Baudissin puso la Ley de la Santidad en el período pre-Deuteronómico,[15] mientras Kittel sostenía que la literatura sacerdotal había existido por largo tiempo como un documento de derecho eclesiástico, disponible solamente para los sacerdotes al principio, pero posteriormente hecho público

por fuerza de las circunstancias.[16] Mientras Dillmann, Kittel y Baudissin tendían a tomar una posición intermedia en cuanto al material sacerdotal, Franz Delitzsch atacó abiertamente todo el esquema de Wellhausen en su comentario sobre Génesis.[17] Sostenía que todas las secciones del Pentateuco específicamente atribuidas a Moisés en el texto eran en realidad de su mano, mientras a otras porciones de sus promulgaciones legales se les dio la forma final en círculos sacerdotales durante el período del establecimiento en Canaán. Delitzsch se vió atraído por la posibilidad de que Josué hubiese sido compilado por el autor de Deuteronomio, a partir de modelos jehovistas y elohistas, y debido a detalles de orden y organización eclesiástica abogó por una feca preexílica para gran parte de los Escritos sacerdotales,[18] y defendió firmemente la genuinidad del Decálogo,[19] lo que aun Smend había atribuido originalmente a Moisés.[20]

Una forma diferente de ataque sobre los puntos de vista de Wellhausen vino en 1893 cuando A. Klostermann rechazó la hipótesis evolucionista y la reemplazó con su propia versión de la teoría de la cristalización de Ewald y Knobel. En su obra sobre el Pentateuco postuló la existencia de un núcleo mosaico original de la ley que debido a su uso litúrgico fue expandido por editores sacerdotales. Aunque estaba de acuerdo con las ideas de una recensión jehovista y elohista, sostenía que estas se habían unido en un período relativamente reciente,[21] señalando un origen definitivamente preexílico para las fuentes sacerdotales. Como muchos otros especialistas sostenía que el Deuteronomio había sido añadido al material del Pentateuco en la época de Josías y de Judá.

B. WELLHAUSEN Y SUS SEGUIDORES

A pesar del peso de las críticas que se presentaron en contra, la hipótesis de Graf-Wellhausen resultó muy atractiva para los eruditos más jóvenes de su tiempo, puesto que parecía proporcionar la respuesta a sus necesidades críticas con sencillez y convicción. La teoría había crecido desde un comienzo textual más bien humilde por medio de la obra de sucesivos pensadores hasta el punto donde, bajo Wellhausen, se había convertido en un instrumento de precisión para examinar la razón de la historia hebrea a la luz de un trasfondo del evolucionismo hegeliano. Habiendo desarrollado una metodología crítica hasta este punto, Wellhausen dedicó su tiempo al análisis literario de los evangelios, dejando a sus seguidores la aplicación de sus métodos a otros aspectos del Antiguo Testamento. El desafío fue aceptado con entusiasmo por investigadores tan capaces como Smend, Kautzsch, Stade, Budde, Cornill, y otros de calibre semejante, y dentro de muy poco tiempo el volumen de la producción literaria basada en la metodología de Graf-Wellhausen había asumido enormes proporciones, apagando virtualmente otras opiniones opuestas por medio de una abundancia de material. En común con otras disciplinas de la época, el método critico-literario del estudio del Antiguo Testamento reclamó el título de

"científico," y desde allí faltaba solo un corto paso para ser considerado por los seguidores de Wellhausen como una nueva ortodoxia.

Puede haber poca duda de que cuando Wellhausen promulgó su teoría de los orígenes del Pentateuco estaba tratando de desarrollar un instrumento para un entendimiento más profundo de las escrituras. Para él y para sus seguidores la actividad de estudio en que estaban comprometidos era muy superior metodológicamente a los canones más antiguos de exégesis teológica, la que dejaba muchas preguntas sin respuestas. Más particularmente, el acercamiento humanista de la iluminación había liberado las escrituras de las limitaciones del fundamentalismo católico-romano y luterano, y había convertido el Antiguo Testamento en particular en un objeto legítimo de investigación intelectual. Wellhausen se aproximó a su tarea con una mente lúcida y un entendimiento comprensivo, y sus escritos dejan ver claramente el aprecio que tenía por la importancia del fenómeno religioso en la vida del pueblo hebreo. Si hubiera seguido aplicando sus principios a partes del antiguo Testamento más allá del Hexateuco, los resultados de su estudio bien pudieran haber sido diferentes de lo que realmente se obtuvo.

Sin embargo, lo que Wellhausen no apreció, al entregar su metodología a sus discípulos, fue que el *Zeitgeist* se caracterizara por tonalidades profundamente emocionales de modo que la disciplina crítica que él había desarrollado, prontamente degeneró en naturaleza al punto que se convirtió en un vehículo inconsciente para la expresión de las debilidades específicas e implícitas en el carácter nacional alemán. Al final no logró desarrollarse como un acercamiento científico, objetivo y digno de confianza al estudio literario. Es simplemente un asunto de observación que los escritos de los eruditos alemanes contemporáneos manifestaban una egoísta incapacidad de apreciar cualquier punto de vista que no fuese el que ellos mismo suscribían, y esta tendencia estaba compuesta por tendencias claramente definidas hacia una agresión y dominación intelectual, una superioridad idelógica auto-establecida, y una conciencia general de monopolio de la verdad.

Los seguidores de Wellhausen aceptaron su liderazgo intelectual sin mayor crítica, como Wellhausen mismo confesó haber hecho con respecto a las opiniones de Graf en cuanto a la fecha más reciente de la ley. La devoción de estos hombres al detalle, combinada con su falta de respeto por las opiniones de los eruditos que estaban en una posición de minoría, pronto recompensó la diligencia y aplicación de ellos haciendo del esquema de Wellhausen la ideología dominante en el campo de los estudios del Antiguo Testamento. Finalmente, esta actitud produjo, en la crítica resultados centrados en la confianza propia, tales como la autoría dividida de Isaías y el atribuir a Daniel una fecha en la época de los macabeos.

En parte influidos por consideraciones de patrocinio académico, el entusiasmo de los eruditos europeos más jóvenes por la metodología crítica resultó en una

aplicación extrema de los esquemas analíticos y evolucionista de Graf-Wellhausen a casi cada libro del Antiguo Testamento. Con mucha frecuencia la subjetividad básica del método animó una amplia diversidad de opiniones sobre materias de detalles específicos, tales como la exacta delineación de las diversas fuentes documentales propuestas para el Pentateuco. En ciertas áreas de estudio esta aplicación produjo algunos lamentables extremos de análisis literario contra los cuales la generación siguiente iba a reaccionar. Pero en los eruditos más jóvenes, la devoción al método crítico-literario trajo consigo el sentimiento de que podía ser desarrollado aun más allá y ser hecho más eficiente en cuanto a resultados. En consecuencias se dedicaron en forma creciente a los requisitos más técnicos de analizar el alcance y la formación de los documentos que habían establecido los eruditos anteriores, con el resultado de que los estudiantes venideros rompieron las fuentes básicas que se pensaba estaban bajo el Pentateuco en componentes aún menores que lo que Wellhausen mismo había hecho.

Esta tendencia resultó tan vigorosa que los estudiosos en Europa empezaron a procuparse en un grado mucho mayor de la tarea de aislar y subdividir las categorías elementales, y no con poca frecuencia se encontraron atrapados en argumentos tortuosos y pesados respecto del origen de versículos o frases aisladas. Mientras Wellhausen había tratado de mantener un punto de vista del panorama de la historia hebrea en su delineación de supuestas fuentes documentarias, sus seguidores manifestaron una preocupación creciente por el análisis de "documentos" como un fin en sí mismos, contribuyendo materialmente a la esterilidad general de sus resultados.

Se cuenta que Wellhausen mismo se fue poniendo más y más ansioso a medida que pasaba el tiempo sobre el uso que se le estaba dando a su metodología y los resultados que se estaban obteniendo,[22] pero por ese tiempo el movimiento había ganado fuerza y alcanzado una etapa en que ya estaba completamente fuera de control. Antes de su muerte en 1918, Wellhausen reconoció que el racionalismo, que él había abrazado tan ávidamente en los años anteriores, había hecho daño a su propia fe en la autoridad y autenticidad del Antiguo Testamento.

Hasta este punto, la crítica liberal había surgido como una disciplina triple para el examen de las escrituras hebreas. Su meta era la reconstrucción del texto original con el más alto grado de exactitud, como para determinar el modo y fecha de composición de los diversos libros, el establecimiento de la naturaleza de las fuentes subyacentes hasta donde fuese posible y el intento de llegar a alguna decisión respecto de preguntas en cuanto a autoría de las diversas composiciones que hay en el canon.

La fase más antigua de esta actividad, que en realidad fue previa al surgimiento de la crítica literaria, estuvo marcada por el desarrollo de la crítica textual, el objetivo de la cual era descubrir en su grado más pleno posible la redacción original de los documentos que se están estudiando. Esta constituyó una rama

extremadamente importante del estudio, en parte porque la confiabilidad básica del texto hebreo era el fundamento sobre el cual todas las otras áreas de crítica levantaron su estructura, y en parte porque los errores de transcripción eran considerablemente más frecuentes en los días cuando todos los manuscritos eran copiados a mano que después de la invención de la imprenta cuando los manuscritos como tales fueron reemplazados por el libro. Puesto que ningún manuscrito autógrafo del Antiguo Testamento ha sobrevivido, era considerado justamente importante para el texto hebreo representar una copia lo más exacta posible del original bajo tales circunstancias.

La segunda rama de la crítica era de tipo puramente literario, a la cual se había dado la designación de "alta" por Eichhorn en el prefacio de la segunda edición de su *Einleitung* (1787), con el fin de distinguirla de la "critica baja" o textual. Las actividades críticas literarias incluían un examen de las fuentes que se consideraban subyacían a un libro en particular o a un documento, así como el pronunciamiento sobre materias relativas a la autoría y fecha del material. La crítica alta también estaba preocupada de clasificar la literatura según el tipo, con miras a separar en sus categorías los pronunciamientos legales, las secciones biográficas, la poesía, los oráculos proféticos y cosas semejantes.

La rama final de la crítica se debió en no menor medida a la obra de Wellhausen, que al relacionar la crítica literaria con las exigencias de su punto de vista evolucionista de la historia del Antiguo Testamento puso un énfasis considerable en la necesidad de desarrollar la crítica histórica como un medio de determinar la historicidad y credibilidad de los acontecimientos en consideración.

Durante la década de la publicación del *Prolegomena* de Wellhausen en 1883, apareció un gran número de historias de Israel, síntesis de la religión del Antiguo Testamento, comentarios sobre diversos libros canónicos, introducciones al Antiguo Testamento como un todo, bajo el nombre de distinguidos especialistas, la vasta mayoría de los cuales empleaba los métodos crítico literarios popularizados por Wellhausen. La aparición de dos comentarios alemanes sobre el Antiguo Testamento estableció una alta norma de investigación histórica y crítica: los 15 tomos del *Handkommentar zum Alten Testament* (1892-1903), y el de 20 tomos, *Kurzer Handkommentar zum Alten Testament* (1897-1904).

Una serie similar, *The International Critical Commentary on the Holy Scriptures*, hizo su aparición aproximadamente en el mismo tiempo en Inglaterra y en los Estados Unidos bajo los auspicios editoriales de S. R. Driver, A. Plummer, y C. A. Briggs. Aunque la sección del Antiguo Testamento debía consistir de 26 tomos, nunca fue realmente completada.

C. LA DIFUSION DEL METODO DE WELLHAUSEN EN INGLATERRA Y AMERICA

Mientras sus colegas neotestamentarios estaban ocupados refutando las teorías de la escuela de Tübingen, los eruditos británicos sobre el Antiguo Testamento

abrazaban ávidamente los puntos de vista de Wellhausen y sus seguidores en Europa. Especialmente responsables por esta tendencia fueron A. B. Davidson y W. Robertson Smith. Este en particular atribuyó una ortodoxia incuestionada a los escritos de Wellhausen. Mientras Davidson era primariamente un maestro,[23] Robertson Smith era un hombre de considerable habilidad literaria que escribió extensamente en apoyo del creciente movimiento literario crítico. En 1875 contribuyó con un importante artículo a la Enciclopedia Británica, el que junto con otros materiales, trajo como resultado su juicio por herejía y posterior expulsión del Colegio de la Iglesia Libre de Aberdeen en 1881. Ese mismo año publicó sus conferencias sobre *The Old Testament in the Jewish Church,* y el año siguiente publicó *The Prophets of Israel* . En 1885 publicó una monografía que trataba de *Kinship and Marriage in Early Arabia,* y cuatro años más tarde apareció su libro titulado *The Religion of the Semites* convirtiéndose rápidamente en un clásico de su tiempo. Menos influyentes fueron los escritos de T. K. Cheyne, que contribuyó con comentarios sobre *Miqueas* (1882) y *Oseas* (1884) a la serie de The Cambridge Bible, y en la publicación de libros que trataban sobre los Salmos y la literatura sapiencial.[24] Desafortunadamente Cheyne cayó víctima de la práctica de las excesivas enmiendas textuales--procedimiento necesario con el fin de adecuar ciertas porciones difíciles del texto hebreo en el esquema evolucionario de Wellhausen--y mucho de lo que él contribuyó a la Enciclopedia Británica, de la cual era editor, debe ser juzgado a la luz de este hecho.

Pero, por mucho, la figura más influyente en la diseminación de la crítica bíblica en Inglaterra fue S. R. Driver de Oxford. El accedió a la cátedra de Hebreo a la muerte de E. B. Pusey en 1882, supliendo a A. H. Sayce, cuya elección para la cátedra fue vetada por Gladstone sobre la base de que Sayce era uno de los principales exponentes de la crítica alemana en Oxford, y por lo tanto, un candidato no sano para la cátedra.[25] En forma bastante irónica, mientras Sayce subsecuentemente se volvió hacia la investigación arqueológica y, en general, se convirtió en un distinguido campeón de la creencia ortodoxa, fue Driver el que hizo una de las contribuciones más importantes a la promulgación de la crítica del Antiguo Testamento en el idioma inglés.

Driver había ya establecido su reputación como especialista con la publicación, en 1874, de su *Hebrew Tenses,* y después de esto se dió a la tarea de modificar los extremos de la ideología crítica alemana con el fin de acomodarla a los gustos menos radicales de los británicos. El resultado fue su *Introduction to the Literature of the Old Testament,* publicado en 1891. Aunque su obra simplemente no lograba igualar la prosa fluida y el arte lúcido de muchos de los escritos alemanes contemporáneos, puso en diligencia lo que le faltaba en imaginación y en originalidad. La Introducción de Driver fue por mucho el más influyente de sus numerosos escritos;[26] y tuvo la importante función de establecer un patrón de ortodoxia crítica que se hizo normativa para los eruditos

británicos. Fue impuesta una estrecha aunque no oficial vigilancia sobre los candidatos potenciales para posiciones en el campo del Antiguo Testamento en las universidades britaánicas, y solamente los que exhibían un respeto adecuado por los canones de la ortodoxia crítica eran aceptados para los puestos académicos. En consecuencia, los estudiosos de una tendencia más conservadora quedaron relegados a una oscuridad comparativa en los colegios teológicos de las diversas denominaciones y otras instituciones independientes de aprendizaje. El grueso del material literario que surgió en este período general estuvo formado por exposiciones acríticas de la crítica liberal alemana basada en el patrón mediador establecido por S. R. Driver con apenas ligeras variaciones sobre el tema fundamental que estaban presentando. Tales fueron las características de los libros de J. E. Carpenter, H. E. Ryle, A. F. Kirkpatrick, W. H. Bennett, J. Strachan, A.T. Chapman, y A. B. Davidson.[27]

Aunque la marea de la crítica literaria estaba subiendo a fines del siglo 19, su invasión de ningún modo quedó sin ser desafiada. En 1885, E. C. Bissell atacó las presuposiciones básicas de la hipótesis de Wellhausen,[28] mientras que el año siguiente Geerhardus Vos corrigió el esquema corriente del análisis literario, rechazó la fecha tardía atribuida al material sacerdotal, y reclamó una autoría mosaica sustancial para el Pentateuco.[29] Desde un punto de vista más teológico, James Orr hizo una importante crítica de la hipótesis de Wellhausen y censuró severamente los esfuerzos contemporáneos de reconstrucción crítica de la historia del Antiguo Testamento.[30] Orr no solamente señaló la debilidad esencial de la aplicación del método analítico por miembros más extremistas de la Escuela de Wellhausen, sino que mostró que el método mismo estaba caracterizado por postulados fundamentalmente inadecuados en una cantidad de áreas importantes. En su refutación del acercamiento analítico y su defensa del conservadurismo ortodoxo Orr no era, según Hahn implica,[31] incapaz de entender la importancia de la investigación histórica. Es interesante notar que sus críticas penetrantes nunca fueron consideradas con la dignidad de una respuesta, y mucho menos con un intento de refutación por aquellos cuyos puntos de vista él estaba atacando. Una situación similar ocurrió en el caso de Baxter, que también sujetó la metodología de Wellhausen a una investigación crítica a la luz de las instituciones religiosas hebreas, rechazando la fecha atribuida a las secciones sacerdotales por los eruditos críticos.[32]

Mientras tanto el distinguido estudioso A. H. Sayce estaba desarrollando la ciencia de la arqueología moderna que iba a tener influencia sobre los problemas más importantes del Antiguo Testamento. Como resultado de sus estudios abandonó su anterior apoyo a la posición liberal alemana y se convirtió en un influyente abogado de puntos de vista más tradicionales. Sobresalientes entre sus muchos escritos son *The Higher Criticism and The Verdict of the Monuments* (1894), *Early Israel and the Surrounding Nations* (1899), y *Monument Facts and Higher Critical Fancies* (1904).

Otros ataques hechos por escritores conservadores fueron dirigidos contra el criterio usado por los eruditos críticos en sus análisis y reconstrucciones documentarias. Una de tales investigaciones, por Dahse, examina el criterio de los nombres divinos y demuestra que es imposible sostener que los nombres de Jacob e Israel sean indicaciones de la existencia de diferentes fuentes documentarias.[33] En un estudio de la utilización de los nombres divinos en la LXX, Dahse señala significativas variaciones de uso en el texto hebreo y a partir de tales incongruencias alega que es comparativamente inadecuado usar los nombres divinos como criterio para el análisis documentario. También enfatiza que las condiciones culturales y religiosas descritas en los relatos del Antiguo Testamento reflejaban un grado de madurez mucho más avanzado que lo que Wellhausen y sus seguidores estaban preparados para reconocer,[34] posición que iba a ser reforzada por la arqueología mesopotámica algunos años después.

Se sumó al punto de vista de que la forma literaria del material legal contenido en el Pentateuco era comparativamente reciente, sostuvo que las prácticas rituales reflejadas eran considerablemente anteriores a la forma de la ley misma, puesto que describían conceptos teológicos que pertenecían a una edad más antigua.[35] En general, rechaza la idea de que los comienzos de las instituciones necesariamente tenían que ser sencillos en forma, y con esto hizo tambalear la interpretación evolucionista de las instituciones religiosas hebreas propuesta por Wellhausen. Pero, la apelación que Dahse hizo a la naturaleza comparativamente avanzada de otras formas culturales y religiosas del Cercano Oriente, aunque apoyadas por descubrimientos arqueológicos de su tiempo, cayó en oídos sordos; porque los críticos liberales estaban preocupados con el análisis de la evidencia puramente interna según la proporcionaba el texto hebreo, y no habían tenido tiempo ni el gusto por la arqueología.

En 1912 el abogado inglés H. M. Wiener escribió oponiéndose al esquema crítico del estudio del Antiguo Testamento.[36] Como Dahse, Wiener atacó el criterio de los nombres divinos, señalando la variación del uso entre el texto Masorético y la LXX. Afirma la autoría mosaica escencial del Pentateuco, aunque reconoce la existencia de secciones post-mosaicas. En 1908 B. D. Eerdmans comenzó una serie de estudios, publicados posteriormente bajo el título de *Alttestamentliche Studien I-IV* (1908-14), en que además rechaza la teoría de que los nombres divinos pudieran ser empleados como criterio válido con el propósito de distinguir los documentos subyacentes. Sostiene que el material como un todo perteneció a cuatro diferentes etapas de desarrollo, de las cuales la primera era politeista y la útlima monoteísta. En el período post-exílico el volumen acumulado de tradición escrita fue reeditado desde un punto de vista monoteísta y fue aumentado por medio de otros materiales para llegar a ser el Pentateuco como ahora es conocido. En un período posterior, Eerdmans intentó modificar la reconstrucción que Wellhausen hizo de la historia religiosa hebrea en

su *Godsdienst van Israel*, publicado en 1930,[37] pero sus puntos de vista fueron acogidos con muy poco entusiasmo.

La difusión del método crítico alemán para el estudio del Antiguo Testamento en los Estados Unidos ocurrió aproximadamente al mismo tiempo que su aceptación por parte de los eruditos británicos. En la primera línea de aquellos que aclamaron la nueva metodología estaban Francis Brown y C. A. Briggs, que lo introdujeron en el Seminario Teológico Unión en Nueva York. Ambos hombres eran eruditos hebreos eminentes que cooperaron con R. S. Driver en la producción del *Hebrew Lexicon of the Ol dTestament* en 1906, volumen que estaba basado en la obra del famoso filólogo semítico Gesenius. Los primeros escritos de Briggs[38] no eran particularmente destacados en cuanto a su agudeza crítica en comparación con composiciones europeas similares, aunque en 1893, cuando publicó *The Higher Criticism of the Hexateuch*, había absorbido los principios generales de la alta crítica. A semejanza de sus antecesores en el campo, tenía un gran afecto por la belleza y por la poesía del salterio hebreo, y en 1886 escribió una serie de artículos, que tratan con la forma y estructura de la poesía hebrea, en el tercer volumen de *Hebráica*, revista técnica fundada en 1884 por W. R. Harper, entonces presidente de la Universidad de Chicago. Posteriormente esta revista se convirtió en *the American Journal of Semitic Languages and Literatures*. Estos estudios constituyen un paso preparatorio hacia la producción de su obra magna de dos volúmenes, *A Critical and Exegetical Commentary on the Psalms*, que apareció en 1906-1907. Su *General Introduction to the Study of the Old Testament* fue publicado en 1899.

Como ocurriera con Robertson Smith, Briggs se vió involucrado intensamente en una controversia como resultado de sus puntos de vista respecto de la hipótesis de Graf-Wellhausen, y en 1892 fue juzgado por herejía por el presbiterio de Nueva York. Posteriormente fue absuelto, pero cuando se presentó una apelación frente a la Asamblea General fue suspendido del cargo en 1893. Siete años más tarde fue ordenado al sacerdocio en la Iglesia Episcopal, donde ministró hasta su muerte en 1913.

Los puntos de vista críticos prevalecientes en Europa también se reflejan en el comentario de *The Genesis of Genesis* (1892) por B.W. Bacon,[39] y en las contribuciones de G. F. Moore, H. P. Smith, C. H. Toy, W. R. Harper, G. A. Barton, y L. B. Paton al *International Critical Commentary.*[40] Entre otros W. H. Green del Seminario Teológico de Princeton desafió las opiniones de Harper, como resultado de lo cual apareció un debate en el volumen cinco de *Hebraica* (1888), sobre todo el alcance del problema del Pentateuco. La discusión alcanzó un elevado nivel literario y académico, y el tono amable con que se llevó a cabo estaba en un marcado contraste con la amargura que existía en todo lugar. Green era un competente erudito hebreo que en su *Moses and the Prophets* (1883) ya había escrito una respuesta a las opiniones del obispo Colenso,[41] y había rebatido los puntos de vista expuestos en el estudio crítico de Kuenen en cuanto

al Hexateuco.[42] Posteriormente, Green publicó dos obras importantes sobre el Pentateuco en un año,[43] las cuales dan un testimonio elocuente de la erudición del autor y constituyen un desafío fundamental a toda la metodología de Wellhausen y sus seguidores.

NOTAS DE PIE DE PAGINA: PRIMERA PARTE. CAPITULO II. LA HIPOTESIS GRAF-WELLHAUSEN

1 Algunos han pensado que es muy posible que las objeciones presentadas contra la fecha tardía de Vatke para el "Documento de la Fundación" y sus reconstrucciones posteriores de la historia israelita en realidad fueron una reacción a la tendencia obviamente hegeliana de Graf.

2 Graf, *Die geschichtlichen Bücher des AT: Zwei historischkritische Untersuchungen* (1865).

3 Desarrollado en su *Beiträge zur Einleitung in das AT* (1806-1807).

4 Cf. *IOTT*, pp. 238 ss.

5 *Der Text der Bücher Samuelis untersucht* (1871).

6 Cf. H.J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des AT* (1956), p. 248.

7 *OT in Modern Research* (1954), p. 11.

8 *Geschichte Israels*, I (1878), pp. 3 ss.

9 Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels* (1883), pp. 363 ss.

10 Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte* (1897), pp. 110 ss.

11 *Historisch-Critisch Onderzoek naar het Ontstaan en de Verzameling van de Boeken des Ouden Verbonds* (3 tomos, 1885-1893).

12 *L'Histoire Sainte et la Loi* (1879).

13 *Einleitung in das AT* (1889), I, p. 218.

14 *Numeri, Deuteronomium und Josua* (1886), pp. 605, 644 ss., 660.

15 *HDB*, IV, p. 88

16 *Geschichte der Hebräer* (1888), I, pp. 100 ss.

17 *Neuer Kommentar über die Genesis* (1887), Tr. In. 1888

18 *Zeitschrift für kirkliche Wissenschaft und kirchliches Leben* (1880), p. 268.

19 *Ibid.* (1882), pp. 281 ss.

20 *Theologische Studien und Kritiken* , XLIX (1876), p. 643.

21 *Der Pentateuch* (1893), p. 185

22 Véase P. J. Wiseman, *New Discoveries in Babylonia about Genesis* (1958), pp. 121 s.

23 Cf. H. W. Robinson, ET, XLI (1929-1930), pp. 247s.

24 *The Book of Psalms* (1888), *The Origin of the Psalter* (1891), *Job and Solomon* (1887).

23 Cf. D. E. Hart-Davies, *Biblical History in the Light of Archeological Discovery since A.D. 1900* (1935), pp. 1 ss.

26 Incluyendo sus *Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel* (1890), en que se apoya fuertemente en la obra de Wellhausen, y comentarios sobre *Deuteronomy* (serie *ICC*, 1895), *Daniel* (Cambridge Bible, 1900), *Genesis* (serie de Comentarios Westminster, 1904), y *Exodus* (Cambridge Bible, 1911).

27 Carpenter, *The Composition of the Hexateuch* (1902); *The Hexateuch* (con G. Harford-Battersby, 2 tomos, 1900), *The Pentateuch* (1900). Ryle, *The Canon of the Old Testament* (1892). Kirkpatrick, *The Divine Library of the OT* (1896), *The Book of the Psalms* (1902). Bennett, *A Primer of the Bible* (1897), *The Book of Joshua* (1899). Strachan en *ERE*, IV, pp. 314 ss. Chapman, *Introduction to the Pentateuch*

(1911). Davidson en la serie Cambridge Bible Commentaries sobre *Job* (1884), *Ezequiel* (1892), y *Nahum, Habakkuk and Zephaniah* (1896).

[28] *The Pentateuch: Its Origin and Structure* (1885).

[29] *The Mosaic Origin of the Pentateuchal Codes* (1886).

[30] *The Problem of the Old Testament* (1906).

[31] *OT in Modern Research*, p. 23

[32] *Sanctuary and Sacrifice: A Reply to Wellhausen* (1895).

[33] J. Dahse, *Archiv für Religionswissenschaft*, VI (1903), pp. 305 ss. Cf. también su *Textkritische Materialen zur Hexateuchfrage* (1912).

[34] *Alttestamentliche Studien, II: Die Vorgeschichte Israels* (1909), pp. 38 ss., *III: Das Buch Exodus* (1910), p. 126.

[35] *Ibid. IV: Das Buch Leviticus* (1912), pp. 143 s.

[36] *Pentateuchal Studies* (1912); cf. *ibid.*, *Essays on Pentateuchal Criticism* (1909).

[37] Tr. In. rev. *The Religion of Israel* (1947).

[38] *Biblical Study* (1884), *Messianic Prophecy* (1886). Véase E. G. Kraeling, *The OT since the Reformation* (1955), p. 294, n. 13.

[39] Véase también su *The Triple Tradition of Exodus* (1894).

[40] Moore, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Judges* (1895); Smith, *Samuel* (1899); Toy, *Provers* (1899); Harper, *Amos and Hosea* (1905); Barton, *Ecclesiastes* (1908); Paton, *Esther* (1906).

[41] *The Pentateuch Vindicated from the Aspersions of Bishop Colenso* (1863).

[42] *Historisch-Critisch Onderzoek naar het Ontstaan en de Verzameling van de Boeken des Ouden Verbonds, I-III* (1885-1893); Tr. In. de la sección I, *The Hexateuch* (1886).

[43] *The Unity of the Book of Genesis* y *the Higher Criticism of the Pentateuch* (1895).

III. REACCIONES A LA HIPOTESIS DE GRAF-WELLHAUSEN

A. LA FILOLOGIA, LA ARQUEOLOGIA, Y LA ANTROPOLOGIA

Mientras las limitaciones de la crítica literaria ya se estaban naciendo claramente visibles como reusltado de los desafortunados excesos de algunos eruditos europeos, estaban apareciendo nuevas fuentes de conocimiento para el estudio del Antiguo Testamento que estaban demandando una modificación de las actitudes extremas reflejadas por muchos adherentes de la posición crítica. El desciframiento de la escritura cuneiforme de Mesopotamia y de los jeroglíficos egipcios hizo que quedara a disposición del estudio comparativo una enorme cantidad de fuentes que tenían una importante incidencia en todos los períodos de la historia del Antiguo Testamento. Como resultado, se estaba haciendo posible estudiar la vida hebrea en general, en función de un ambiente más amplio, más extenso del Cercano Oriente. Con el desarrollo de la Arqueología como una disciplina científica se proporcionó una base más segura para la filología y la lingüística comparativa como un todo. Ya habían hecho importantes contribuciones al estudio de las lenguas semíticas H. F. W. Gesenius, el padre de la lexicografía hebrea moderna, E. Renan, Friedrich Delitzsch, A. H. Sayce, W. Wright, H. Zimmern, T. Nöldeke, y E. König.[1] Estos estudios iban a ser enriquecidos y ampliados por los trabajos de generaciones posteriores de eruditos.

Sin embargo, lo más significativo fue la comprensión de que aunque la filología semítica era un tema bien fundado por derecho propio, tenía un rol importante por el hecho de constituir uno de los aspectos de legítima investigación crítica para dilucidar algunos de los misterios del ambiente del Cercano Oriente que diversos libros del Antiguo Testamento reflejan. Desde aquel tiempo, la lingüística comparativa se ha convertido en una ayuda esencial para cualquier estudio serio del Antiguo Testamento, y ha contribuido enormemente a la comprensión moderna de las tradiciones, alusiones y prácticas que por su misma naturaleza eran enteramente ajenas a la mente occidental. Con el enriquecimiento de la filología hebrea también se produjo un acercamiento más científico al estudio del texto hebreo, haciendo posible que los estudiosos se acercaran más a los autógrafos originales y, por lo tanto, clarificando algunos de los problemas que habían surgido durante los procesos de la transmisión del texto.

Otros métodos de estudios relacionados con las escrituras hebreas, que eran diferentes de los normalmente considerados por la filología y la arqueología,

fueron también investigados en este período. Hay que dar crédito a Robertson Smith por el hecho de que la atención se enfocara por primera vez sobre un acercamiento específicamente antropológico al estudio de la religión hebrea. Aunque en sus *Lectures on the Religion of the Semites* él examina las primeras formas de creencias y rituales hebreos desde el punto de vista, común entre los antropólogos de su tiempo, de que una forma más desarrollada de religión podría entenderse mejor con un estudio detallado de las fases primitivas o rudimentarias desde las cuales había evolucionado, finalmente se apartó de algunos puntos de vista de Wellhausen sosteniendo el carácter cohesivo y compulsivo de costumbres y convicciones sociales más que puramente personales. A través del estudio de las instituciones rituales tales como el sacrificio, Smith trató de descifrar la naturaleza de las creencias religiosas primitivas entre los semitas, y llegó a la conclusión de que las ideas de expiación y comunión eran conceptos básicos de religión semita primitiva.[2]

Un acercamiento más diversificado al mismo tema se refleja en los escritos de Sir James G. Frazer. Por muchos años Frazer reunió material relativo a las formas de pensamiento y actividades fundamentales de pueblos salvajes y primitivos para ediciones sucesivas de su obra *The Golden Bough.*[3] En el campo de estudios del Antiguo Testamento, Frazer trató de hallar en los relatos restos de etapas más primitivas de creencias religiosas hebreas,[4] pero aunque el método de analogía y comparación que utilizó frecuentemente hizo mucho por iluminar el sentido de un pasaje oscuro, no pudo presentar sus datos en una manera coherente y lógica característica de la obra de Robertson Smith. Desafortunadamente Frazer tenía un concepto pobre o ningún concepto del desarrollo de la religión de los hebreos, de modo que para el erudito bíblico sus intentos de recobrar la mayoría de los aspectos primitivos de la creencia y de los procedimientos rituales, fueron a lo sumo algo infructífero, y esto solamente porque parecían estar fuera de proporciones en relación con el resto del cuadro.

B. CRITICA DE LAS FORMAS: GUNKEL Y SUS SEGUIDORES

Pese a que estos acercamientos tenían valor al tratar de rectificar y dar una dimensión adecuada a una crítica literaria desequilibrada, tuvieron menos efectos sobre los excesos de la escuela de Graf-Wellhausen que la aprición de la crítica de las formas. Al ver crecer el número de objeciones a los resultados obtenidos por el ejercicio de la crítica literaria, y debido a la incertidumbre en muchos sectores acerca de la validez de las soluciones propuestas, se hizo cada vez más claro que era necesario con urgencia un nuevo acercamiento al problema. Con las conclusiones que habían surgido del estudio comparado de las religiones, y relacionándolas con el producto literario del pueblo hebreo, un grupo de eruditos alemanes asociados con Hermann Gunkel comenzó el intento de buscar las ideas religiosas básicas de los hebreos según se encontraban establecidas en el texto

Masorético siguiéndoles el rastro hasta sus formas orales originales. Gunkel puso considerable énfasis en la importancia de la situación vivida o *Sitz im Leben des Volkes* como un medio de entender las diversas formas literarias existentes, las que sometió a una crítica cuidadosa aunque en general favorable.

Gunkel también se dio el trabajo de comparar los motivos religiosos de los hebreos con las formas cúlticas y mitológicas de la religión de Mesopotamia, de Egipto y de los hititas, con el fin de determinar, si fuera posible, la medida en que los hebreos habían estado bajo la influencia de culturas del Antiguo Cercano Oriente. Puesto que Gunkel consideraba la literatura de un pueblo como una expresión tangible de su historia espiritual, consideraba de gran importancia ser capaz de entrar en la forma literaria presente y recuperar las fuentes últimas consistentes en una tradición oral.

En su tabajo sobre Génesis,[5] que formaba una introducción a su comentario mayor en el *Handkommentar zum Alten Testament*, propuso el punto de vista de que los relatos de Génesis originalmente habían sido transmitidos oralmente en la forma de sagas independientes, las que posteriormente se habían asociado con alguna persona en particular. El arte del narrador fue luego reducido a una forma literaria de considerable valor estético antes del período profético, y las colecciones de estas sagas formaron la base de documentos jehovistas y elohistas los cuales finalmente fueron unidos para darle la forma existente en el Pentateuco.

Gunkel enfatiza que su método de apreciación literaria es un medio para captar los valores religiosos del Antiguo Testamento que habían sido largamente oscurecidos como resultado de las actividades críticas de la escuela Graf-Wellhausen.[6] Sin embargo, también deja bien en claro que las sagas del Génesis para él eran básicamente folklore como el de cualquier otro pueblo antiguo, y no necesariamente una colección de hechos históricos como tales. Considerar que su tarea es descubrir la forma oral original de estas sagas a través de un examen de diversos tipos de composición literaria en las Escrituras Hebreas en beneficio de su metodología particular. Aunque Gunkel pretendía estar de acuerdo con la hipótesis de Wellhausen, su obra representa una crítica fundamental de ella puesto que su afirmación de que los documentos eran colecciones de sagas y no escritos de individuos, tenía elementos en común con la hipótesis fragmenta defendida por Geddes y Vater. Además, Gunkel alega en favor de la antigüedad de la forma de la saga original, en oposición a las fechas tardías atribuidas por los miembros de la escuela de Graf-Wellhausen.

Reflejando la influencia de Herder, Gunkel aplica su metodología a los salmos hebreos en una serie de escritos que estudian las peculiaridades de expresión lingüística que se encuentran en el salterio y valora el lugar ocupado por estas composiciones en la corriente de la historia literaria israelita.[7] Trabajando sobre la suposición de que ciertas convenciones de formas se había hecho tradicionales a través de muchos siglos de usos, Gunkel atribuyó una larga historia a la poesía

hebrea, sugiriendo que, al igual que las sagas de Génesis, los salmos habían existido oralmente, originalmente en una forma oral que alcanzó su apogeo en el período preexílico. Aunque tenía alguna dificultad para seguir el desarrollo de muchos de sus principales tipos literarios (*Gattungen*), debido a la asociación tradicional de ciertas formas de composición con categorías específicas de tema--asunto, pudo encontrar indicaciones suficientes de desarrollo con respecto a las formas poéticas como para producir una clasificación fructífera de la literatura como un todo.

Gunkel sostiene que la mayoría de los salmos post-exílicos habían sido compuestos virtualmente en su forma actual, pero también reconoce que muchos de ellos contenían elementos de composiciones literarias mucho más antiguas. Esto era un considerable avance sobre las tendencias críticas previas,[8] que en general consideraban el salmo en particular como tardío en vez de antiguos en cuanto a tiempo. Sin embargo, Gunkel no cuestionó la suposición generalmente mantenida por los eruditos liberales de que el Salterio como una unidad había sido compilado en una fecha tardía.

Este método de clasificación por tipos literarios en relación con un contexto cultural característico ha contribuido más a la comprensión del salterio que cualquier otra faceta de la actividad crítico literaria. La rigurosa insistencia sobre la relación de la poesía hebrea con un trasfando mayor de productos literarios del Cercano Oriente antiguo dio como resultado la comprensión de algunas ideas litúrgicas y exegéticas, y muestra que es posible derivar mayor información sobre los orígenes de la salmodia hebrea a través del estudio comparativo de la religión. Esta situación se hizo más clara con el descubrimiento del material poético de Ras Shamra (Ugarit) en 1929, unos tres años antes de la muerte de Gunkel. Sin embargo, estas tabletas exigieron algunas modificaciones del acercamiento *Sitz im Leben des Volkes* que Gunkel había adoptado, puesto que mostraban que la poesía hebrea no dependió tanto sobre formas análogas en textos religiosos egipcios y babilonios como en la literatura de Ugarit, la que contenía un vasto número de formas estilísticas, frases y expresiones gramaticales comunes con el hebreo.

La obra de Sievers constituyó desafío para la hipótesis de Graf-Wellhausen, al aplicar al estudio del Pentateuco sus estudios sobre los principios métricos de la poesía hebrea.[9] Sievers intenta demostrar la validez del análisis documentario por este medio, pero en realidad él volvió, como Gunkel a la hipótesis fragmentaria de Gedes y Vater al subdividir los documentos de J, E, y P en cinco, tres y seis fuentes diferentes respectivamente. Como lo señala G. Ch. Aalders si Sievers hubiera investigado el metro del libro de Génesis sin recurrir a los principios de la escuela Graf-Wellhausen, casi por seguro hubiera llegado a conclusiones enteramente diferentes, proponiendo una fuente principal suplementada por medio de otras seis fuentes secundarias.[10]

La técnicas que Gunkel aplicó a las sagas de Génesis y al contenido del salterio fueron empleadas por sus seguidores para investigar otras áreas del Antiguo Testamento. En este sentido fue sobresaliente la obra de Hugo Gressmann, cuya mayor preocupación eran los escritos históricos. Partiendo desde el concepto de saga de Gunkel, postula que las cualidades narrativas de la literatura histórica como se encuentra hoy podría estar directamente relacionada con la forma del arte narrativo según existía durante la etapa oral de la fuente de material. De aquí fue llevado a estudiar los relatos individuales en función de tipos literarios, lo que, según su modo de ver las cosas, era más importante que un análisis del modo en que un libro pudo haber sido compilado a partir de fuente documentarias. Su estudio de los escritos históricos,[11] atrajo la atención de otros especialistas. La obra de Wiese sobre Jueces[12] y los estudios de Caspari[13] y Rost,[14] que tratan del libro de Samuel, resultaron en una fragmentación de los libros históricos. Todos ellos trabajaron diligentemente tratando de identificar las diversas fuentes originales de estas composiciones, a partir de las cuales, ellos creían, habían sido formulados los documentos en su estado actual. Pese a que la aplicación de los principios de la crítica de las formas no tenía la intención al principio de sustituir la hipótesis de Graf-Wellhausen, su desarrollo representa una decidida reacción contra una preocupación excesiva con las minuciosidades del análisis literario, dejando muy en claro la importancia de algunas consideraciones que quedaron fuera de la estrecha preocupación del esquema de Graf-Wellhausen propiamente tal.

Aunque los métodos empleados por Gunkel y sus seguidores representan una valiosa contribución al problema de determinar como llegaron a Gunkel puso un énfasis desproporcionado sobre lo que consideraba ser el uso general en lo que se refiere a estilos literarios antiguos. En relación con esto, cabe notar que los salmos en particular exhiben frecuentemente un considerable estado de independencia de convenciones literarias estilizadas en la naturaleza esencialmente personal de su acercamiento a problemas de la vida espiritual. Aunque es verdad que en los escritos históricos se hace referencia a algunas fuentes literarias, las que podrían tomarse como representativas de fuentes subyacentes, hay poca evidencia real para la pretensión de los eruditos críticos de que estas existían por largos períodos en la forma de sagas, o que fueron puestas en yuxtaposición en forma mecánica para constituir una descripción de un período particular en la vida de la nación. Es verdad que ciertos libros históricos, notablemente Crónicas, muestran indicaciones bien marcadas de la personalidad del compilador, que seleccionó su material según principios predeterminados con el fin de ofrecer a sus lectores una interpretación metafísica particular del proceso histórico.

C. ATAQUES DE PRINCIPIO DEL SIGLO XX

Se puede decir que el período de la crítica literaria pura propiamente tal concluyó con dos obras impresionantes, el libro de Steuernagel, *Lehrbuch der Einleitung in das Alt Testament* (1912), que proporcionó una consideración completa y favorable del esquema analítico de Graf-Wellhausen, y el de Sellin, *Einleitung in das Alte Testament* (1910), que argumentaba convincentemente en contra en muchos puntos, incluyendo la cuestión de la fecha tardía asignada a las fuentes del Hexateuco, mientras que al mismo tiempo aceptaba en general el esquema de la hipótesis del desarrollo.

Los hechos tomaron aun otro rumbo antes de la primera guerra mundial, cuando Rudolph Smend publicó su obra sobre el Hexateuco.[15] Aunque profesaba adherencia a los patrones analíticos de Graf-Wellhausen, en realidad hizo una modificación importante al esquema original al desarrollar una teoría presentada en 1885 por Charles Bruston. Smend sostenía que había dos autores jehovistas, a quienes designó J^1 y J^2, cuya obra se iba a encontrar a través de todo el Hexateuco. A pesar de que consideraba que el Deuteronomio y el material sacerdotal presentaba numerosas adiciones, negaba que la fuente elhoista hubiera sido suplementada en alguna forma y llamaba la atención a la poderosa ejecución literaria del documento como un todo, característica que también atribuía a la fuente jehovista.[16]

Eichrodt[17] adoptó la idea de que había dos autores jehovistas, emprendió un análisis de los relatos patriarcales con el fin de establecer su hipótesis. Aunque su interés era principalmente de naturaleza teológica, se vió en duros trabajos para demostrar el hecho de crecimiento y desarrollo, no solamente de las creencias históricas de los hebreos, sino también en la forma en que estas creencias habían sido transmitidas y habían llegado a tener su forma definitiva. Las teorías de Smend y de Eichrodt recibieron su desarrollo más pleno en la obra de Otto Eissfeldt, que en 1922 presentó lo que realmente era una teoría de cinco documentos respecto del origen del Hexateuco.[18] Siguió la doble división de la fuente jehovista sugerida por Smend, pero sostiene que J^1 es el más antiguo de los dos, y que constituye una colección secular o "fuente laica" (*Laienquelle*) que se había originado durante la fase seminómada de la historia israelita. Este material tipificaba el ideal recabita, era uniformente hostil a la cultura y religión cananea y constituía el polo extremo del material sacerdotal. En su material Eissfeldt descuidó el Levítico y el Deuteronomio casi completamente prefiriendo basar sus afirmaciones como Eichrodt sobre los primeros capítulos de Génesis. Este acercamiento al problema refleja lo que se ha descrito como una "atomización de fuentes," tendencia que fue fomentada en alguna medida por el crecimiento mismo de la crítica de las formas.

Desde 1899 Wilhelm Möller pastor erudito que una vez fue un ardiente partidario de la teoría documentaria, hizo ataques persistentes contra la teoría de Graf-Wellhausen. En su impotantísima obra, *Wieder den Bann der Quellenscheidung* (1912), sometió la hipótesis crítica a un detenido examen.[19] Repudiando su acercamiento general a los problemas del Pentateuco, y defendiendo la autoridad y la autoría mosaica del Pentateuco, Mölller explica los dos nombres divinos como un hecho que indica dos funciones distintas. Así *Elohim* se emplea cuando la referencia es a la actividad de Dios en la Naturaleza, mientras el tetragramaton YHWH se usa específicamente para referirse al Dios de la revelación. Dos años más tarde Edward König critica el esquema del análisis literario de Graf-Wellhausen en un libro que también toma como blanco a Dahse en sus esfuerzos por mostrar que los nombres divinos no son un criterio confiable con el propósito de hacer un análisis documentario, y para ello compara su incidencia en el texto masorético en la LXX.

Aunque los eruditos europeos continentales tales como Kittel[21] y Gressmann[22] poco después del término de la primera guerra mundial mostraron claramente que la investigación crítica minuciosa había llegado a los límites de su utilidad, muchos eruditos británicos y americanos continuaron sobre los patrones establecidos por la escuela Graf-Wellhausen. Los eruditos liberales británicos habiendo erigido su superestructura sobre el fundamento establecido por S. R. Driver, estaban representados por la obra de hombres tales como G. B. Gray, J. Skinner, C. F. Burney, A. S. Peake, A. R. S. Kennedy, y G.A. Smith.[23] En los Estados Unidos, los principales abogados de la posición crítica incluyen a P. Haupt, que ilustra los principios de la crítica bíblica por medio de una Biblia Polícroma alegremente coloreada, J. A. Bewer, H. Preserved Smith que posteriormente se vió enredado en controversias respecto de sus puntos de vista críticos, G. F. Moore, C. H. Toy y C. C. Torrey.[24]

Estos y otros especialistas de una persuasión semejante produjeron sus mayores obras en un período cuando los resultados del movimiento crítico literario parecían estar sólidamente establecidos para siempre. En consecuencia, algunos de los escritos que surgieron después de la primera guerra mundial, mostraban un grado de arrogancia y de dominio sobre aquellos que adherían a opiniones diferentes, reflejo desafortunado de uno de los atributos menos dignos de elogio del carácter anglosajón. Los eruditos liberales ingleses acostumbraban a adoptar una actitud de condescendencia hacia los puntos de vista de escritores más conservadores si ellos no ignoraban su obra del todo, y la impresión general que uno obtiene al ojear la literatura de ese período es de una confianza completamente injustificada en el *Zeitgeist* evolucionista y una aceptación acrítica de las hipótesis presentadas por los eruditos europeos del lado liberal.

En los Estados Unidos había un grupo más fuerte y más vociferador de escritores conservadores, y estos hombres atacaron la posición liberal con mayor valor y con considerable erudición, aunque no siempre con el grado de cortesía

que la situación parecía requerir. De este ataque surgió un debate continuado entre los que eran más bien burlescamente denominados como "fundamentalistas" y los exponentes del acercamiento liberal moderno al entendimiento de las Escrituras. Uno de los más eruditos abogados del conservadurismo en los Estados Unidos fue Robert Dick Wilson, cuyo talento lingüístico lo familiarizó con unos 45 idiomas y dialectos. Sus *Studies in Daniel* hacen un intento de sostener el punto de vista tradicional en cuanto a autor y fecha. Aunque su trabajo se concentó en Daniel, escribe un gran número de artículos técnicos que tratan el problema de la alta crítica en general, en los cuales frecuentemente desafía los métodos empleados por la escuela liberal. Los resultados de sus estudios fueron publicado en 1929,[25] y forman una contribución importante a la discución de los problemas críticos.

Pese a los optimistas pronunciamientos de los defensores del método crítico literario, los resultados obtenidos por este acercamiento de ningún modo fueron tan seguros como a muchos les gustaría pensar, y eruditos europeos así como escritores conservadores de habla inglesa continuaron haciendo críticas al esquema de Graf-Wellhausen. Max Löhr, en 1924, hizo lo que equivale a una negación de que hubiera existido alguna vez el código sacerdotal como una colección literaria. Aunque reconoce la existencia de intereses sacerdotales en algunas porciones de los escritos del Pentateuco, propone el punto de vista de que Esdras había formulado la Torah a partir de pequeños grupos de leyes y relatos y no de extensas fuentes documentarias.[26]

Volz hizo aun otro ataque sobre las teorías críticas respecto de la compilación del Pentateuco, y cuestionó la unidad de la fuente sacerdotal en Génesis y se unió con Rudolph en un examen de ese libro con el fin de determinar la naturaleza de la sub-estructura documental. Rechazan la hipótesis de los cuatro documentos en favor de dar prioridad al relator jehovista, y por medio de un estudio independiente llegaron a la conclusión de que él había realizado su colección de tradiciones hebreas antiguas a la luz de un trasfondo de profunda experiencia religiosa en algún tiempo en la era salomónica, uniendo sus fuentes en un relato consecutivo. En lo que respecta a Volz y Rudolph, el material elohista jamás ha disfrutado de una existencia independiente como documento, y sostienen que las secciones de Génesis que normalmente se atribuían a fuentes elohistas eran o porciones originales del relato jehovista, o la obra de redactores que podían haber ejercido sus funciones durante el tiempo del rey Josías.[27]

Esta teoría no logró ser aceptada ampliamente entre los eruditos. Una de las razones más importantes para ello es que los autores habían confinado su obra a Génesis, con Volz investigando los capítulos 15-36 y Rudolph estudiando los relatos de José. Sintiendo que el fenómeno de Génesis sólo era inadecuado como fundamento para una teoría que involucrara la reconstrucción del Pentateuco como un todo, Rudolph extendió subsecuentemente la teoría que él y Volz habían adoptado de modo que abarcara el resto del Hexateuco.[28]

Desafortunadamente su análisis de la situación se vió gravemente debilitado por el hecho de que él descuidó casi completamente el volumen de material legal del Pentateuco con el fin de tratar las secciones narrativas del Hexateuco. En su obra él también dió prominencia al narrador jehovista, y atribuyó a su actividad los pasajes y relatos que otros eruditos habían atribuido a fuentes elohistas. Sin embargo, a diferencia de Volz, él no niega la existencia del código sacerdotal, ni rechaza las premisas básicas del sistema analítico de Graf-Wellhausen.

Otro ataque importante contra la unidad de un material sacerdotal en Génesis vino de las incisivas observaciones de von Rad en 1934.[29] Este eminente erudito trató de demostrar que el documento P realmente estaba formado por dos fuentes independientes, aunque paralelas, que están en yuxtaposición. En su obra posterior, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs* (1938), el trata de mostrar el modo en que el autor jehovista había unificado las fuentes literarias hebreas previamente existentes y les había dado la perspectiva de la tradición asociada con el Exodo y Sinaí por una parte, y con relatos del período patriarcal por la otra. El autor jehovista, según von Rad. aumentó y organizó este material de tal modo que se hizo claramente evidente la obra del propósito divino en la historia. Von Rad tuvo cuidado en enfatizar que, en su punto de vista, este concepto era un rasgo característico de la existencia israelita como un cuerpo desde sus primeras etapas, y no un desarrollo posterior del cual fueron responsables círculos sacerdotales post-exílicos.

D. EL LUGAR DE DEUTERONOMIO

El ataque más perjudicial para la hipótesis de Graf-Wellhausen tal vez sea la crítica planteada contra el lugar que se da al Deuteronomio en el esquema evolucionista. Durante varias décadas los eruditos se acostumbraron a pensar en función de la reforma religiosa del rey Josías de aproximadamente 630 A.C., y a insistir en que la base del avivamiento había sido la centralización del culto en Jerusalén. Sobre tal premisa los especialistas se atrevieron a intentar algo equivalente a la fijación de fechas absolutas para los diversos elementos constituyentes del Pentateuco,[30] pero los riesgos inherentes a este procedimiento se hicieron evidentes en la obra de J. B. Griffiths.[31] Ex adherente de la posición de Graf-Wellhausen, argumenta a partir de consideraciones arqueológicas y filológicas planteando que Deuteronomio no podría haberse originado en los días de Josías. Para apoyar esta afirmación, señala que no más de tres de las veinticinco leyes que los críticos consideraban como peculiares de las leyes deuteronómicas podían tener alguna significación real en las circunstancias prevalecientes en los días de Josías, y aun esas tres podrían tener un origen anterior en la historia israelita.

En 1919, Kegel examinó las implicaciones de la reforma de Josías en una obra que repudiaba la teoría de que el "Libro de la ley" fuese una composición reciente

que se estuviese tratando de "meter" al pueblo de Judá por intereses puramente sacerdotales, y, en forma convincente defendió su antigüedad y la corrección general del relato histórico que describe el evento.[32] Además, en su obra toma la defensa contra la posición de la crítica en cuanto a que el propósito de la reforma era restringir al templo central en Jerusalén el culto en cuanto a sacrificios, y sostiene en cambio que su objetivo primario era quitar prácticas religiosas extranjeras del culto mismo, ocupando otras consideraciones un lugar secundario. Además, insiste en que el libro recién descubierto debe de haber estado formado por la Torah completa y no solamente por el libro de Deuteronomio, dando así una fecha temprana para la Ley en su forma escrita acabada. Sin embargo, como Gordon ha señalado,[33] parece que el documento que provocó las reformas de Josías no fue la Torah completa, y con toda probabilidad comprendía solamente una porción comparativamente pequeña de la Ley.

En 1920, Kennett atribuyó a Deuteronomio una fecha posterior a la comúnmente aceptada por los especialistas liberales, considerándolo un producto claramente exílico.[34] Según este punto de vista, fue compilado por los círculos sacerdotales palestinenses, y reflejaba intereses predominantemente sacerdotales. Sin embargo, no logra explicar satisfactoriamente la presencia de tales grupos de sacerdotes tan influyentes en la arrasada tierra de Judá durante el período exílico, y esta desafortunada deficiencia debe considerarse como una grave falla de su argumentación. Pese a esta obvia debilidad su teoría atrajo la atención de Hölscher, que en 1922 afirma su creencia de que la legislación deuteronómica no podía haber tenido su origen sino hasta después del regreso del exilio, atriuyendo el Deuteronomio a un período más tardío que el de Kennett.[35] Hölscher custiona la identificación de los escritos sacerdotales con el código legal de Esdras, y se opone completamente a los puntos de vista de la escuela Graf-Wellhausen al considerar el Deuteronomio como de un carácter más bien sacerdotal que profético. Afirma que las precisiones del Deuteronomio eran completamente inadecuadas para una teoría que ponía su origen en los días de Josías, y concluye que la naturaleza idealista de la legislación señalaba a un tiempo en que el reino de Judá ya no existía y la gente estaba al servicio del dominador extranjero. La fuerza con que Hölscher proclama sus convicciones no tenía la intención de ser anticrítica en su proyección, sino más bien servir para mejorar las especulaciones de la escuela Graf-Wellhausen. Sin embargo, este loable objetivo tuvo un efecto algo diferente, dado que cualquier intento de realizar una situación que ya había alcanzado la cumbre de su desarrollo estaba destinada a constituir una crítica adversa de uno u otro modo.

Una tendencia opuesta en cuanto a la fechación de Deuteronomio apareció el año siguiente cuando Ooestreicher negó toda relación entre el Deuteronomio y la reforma de Josías.[36] Siguió a Kegel en la suposición de que el propósito del avivamiento religioso era la purificación del culto y no la centralización en algún santuario único, al tiempo que hacía énfasis en que las actividades reformistas de

Josías fueron aplicadas en todos los santuarios del reino de Judá. El resultado de sus especulaciones fue que fijó la fecha de Deuteronomio con bastantes antelación a la era de Josías. Este intento de echar por tierra la posición wellhauseniana atacándola en lo que ha sido llamado su "talón de Aquiles" recibió un poderoso apoyo de parte de Staerk. Este ya había sometido el Deuteronomio a un análisis mucho más minucioso que el acostumbrado entre los adherentes de la metodología Graf-Wellhausen, y había descubierto rastros de una legislación más antigua junto con claros indicios de actividad editorial en períodos sucesivos.[37] En 1924, rechazó toda conexión entre el Deutoronomio y la promulgación de leyes que promoviesen la centralización del culto en relación con la reforma de Josías.[38] Al igual que Ooestreicher pone el origen de Deuteronomio en un período largamente anterior a la era de Josías, y en esto fue seguido por Adam Welch, que propuso convincentes argumentos en favor de una fecha relativamente temprana para el libro de Deuteronomio, poniéndolo en el período de Samuel.[39]

Welch sostiene que Deuteronomio está formado por diversos principios legales antiguos que habían circulado en el reino del norte y que se habían originado como resultado de las censuras proféticas contra el culto a Baal. Insiste que el principal punto en cuestión en el libro no era el conflicto en favor de uno o de varios santuarios, sino entre la depravada religión de Baal y la fe ancestral de los israelitas. Möller planteó nuevamente la autoría mosaica del Deuteronomio intentando demostrar que la forma en que este libro contiene alusiones al resto del Pentateuco implica que éste existía ya.[40]

Edward Robinson hizo una importante contribución al estudio del problema del Deuteronomio; en una serie de estudios realizados entre 1936 y 1949[41] sostiene que Deuteronomio había sido compilado por Samuel a través de tradiciones religiosas relacionadas con los santuarios locales antes del período del reino. Enfatiza la importancia de las fuentes samaritanas para la comprensión de la situación religiosa existente en Canaán antes del tiempo del rey David,[42] y en esto le siguió Brinker,[43] que sostiene que Samuel compiló el Deuteronomio para las Doce tribus, en contraste con el material sacerdotal del Pentateuco que parece haberse originado en los círculos religiosos de Gabaón. La autoría mosaica esencial del Deuteronomio también fue apoyada por un eminente especialista judío, J. H. Hertz, que en su comentario conservador refleja las tradiciones de Hoffmann[44] y Jacob,[45] comentario sobre el Pentateuco que fue aplaudido en los círculos de estudiosos.[46]

G. von Rad, en una obra publicada en 1947,[47] se une con los que rechazaron la idea de que el Deuteronomio proporciona el impulso moral y legal para las reformas de Josías. Utilizando los principios de la crítica de las formas con la que previamente había investigado la composición del Hexateuco, enfatiza que la tradición asociada con la entrega de la Ley en el monte Sinaí había sido conservada en el centro de Siquem.[48] Deuteronomio fue compuesto en este tipo de trasfondo por un grupo de sacerdotes que estaban deseosos de restaurar y

mantener las tradiciones relacionadas con el centro cúltico de la anfictonía israelita.

Pese a la naturaleza diversa de los ataques hechos contra la teoría Graf Wellhausen y del modo en que fueron presentados,[49] la mayoría de los eruditos liberales permaneció inamovible en su adhesión a los principios planteados por la escuela crítica literaria.[50] En su discurso presidencial ante la Sociedad para el Estudio del Antiguo Testamento[51] en 1924, A. S. Peake expresa su convicción de que las líneas principales de la hipótesis crítica eran inexpugnables.[52] Reconociendo que aún había eruditos descubriendo nuevos "documentos" o subdocumentos en diversas partes del Pentateuco,[53] y en los escritos históricos,[54] Peake se mostraba confiado en el carácter esenciamente razonable de la posición crítica moderada.

E. LA TRADICION LITURGICA--MOWINCKEL Y SUS SEGUIDORES

Aparentemente Peake no apreció plenamente la significancia de las investigaciones que estaban emprendiendo los especialistas que seguían los métodos establecidos por Gunkel[55] y Gressmann en un intento de determinar el desarrollo de unidades de tradición en un área más amplia que la de los escritos del Pentateuco como tales, y de reconstruir la forma original de la tradición hasta donde fuera esto posible. En la búsqueda de conexiones cúlticas en relación con la poesía hebrea fue prominente Sigmund Mowinckel, brillante erudito en Antiguo Testamento, que en una serie de estudios sobre los Salmos,[56] analiza y discute diversos tipos literarios antes de interpretarlos en función de los rituales del santuario y cosas similares.

Mientras Gunkel pone un énfasis considerable en la naturaleza individual de las composiciones religiosas hebreas, Mowinckel las relaciona más uniformemente con la operación de fuerzas sociales. Argumenta que en el Israel antiguo, Dios era entronizado como rey univeral en un ritual que era parte prominente de la fiesta otoñal del año nuevo. Para él, esta era la significancia de los "salmos de la entronización" o *Thronbesteigungslieder* (Sal. 47, 93, 97-99, 106:10 ss.) que Gunkel había individualizado, de los cuales ya había un prototipo bien atestiguado proveniente de la fiesta de año nuevo de Babilonia.

Mowinckel asigna una fecha al rpincipio de la monarquía para el origen de esta festividad en Israel,[57] pero luego la retira.[58] También identifica un tipo de Salmo oracular (por ejemplo, Sal. 60:6 ss., 75, 82), que según su opinión constituyen la respuesta divina a la intercesión de los adoradores declarada por medio de los profetas cúlticos relacionados con los diversos santuarios.[59] La debilidad de su análisis parece radicar en la suposición de que cada clase de salmo era usado exclusivamente para una ocasión ritual en los cultos, idea que lleva a la conclusión extremadamente cuestionable de que cada salmo que habla de Dios como creador o como rey debe ser *ipso factor* relegado al concepto de festividad

de entronización del año nuevo, y no a circunstancias más amplias o más generales.[60] Sin embargo, el hecho de asociar a los profetas con los santuarios cúlticos marca un avance por sobre otros puntos de vista anteriores,[61]que generalmente afirmaban que los profetas denunciaban la adoración cúltica.

Parece haber pocas dudas en la reflexión en torno a que Mowinckel haya sido influido por las opiniones de Hugo Winckler, Alfred Jeremias y Friedrich Delitzsch en sus conjeturas en cuanto al punto hasta el cual la adoración cúltica de los israelitas era un reflejo de la costumbre babilónica de celebrar la festividad de año nuevo. Winckler había sugerido que el pensamiento hebreo en general contenía muy poco que pudiera considerarse exclusivo, y que en realidad los israelitas estaban participando en una situación cultural común a todas las naciones del antiguo Cercano Oriente.[62] Delitzsch desarrolló el concepto "pan-babilónico de Winckler y precipitó una tormenta de controversia con su sugerencia de que cualquier cosa importante del antiguo Testamento estaba basada en ideas y prácticas babilónicas previas.[63] Pese a los intentos de Jeremias de sostener la teoría,[64] perdió aceptación cuando la arqueología y los estudiosos de las religiones comparadas demostraron que había una buena medida de influencia egipcia en el pensamiento y en la vida de los antiguos hebreos.[65] Con la obra de Gunkel, una perspectiva más sobria y equilibrada reemplazó las arrasadores generalizaciones de Winckler y sus seguidores, y el movimiento "Pan-babilónico" se disipó en las tinieblas.

Siguiendo a Mowinckle, numerosos expertos procuraron descubrir el uso litúrgico de antiguas tradiciones en otras áreas del Antiguo Testamento. Así, P. Humbert postuló la teoría sobre la recitación ceremonial del primer capítulo de Génesis y del Salmo 104 en la festividad de año nuevo de los israelitas, en conformidad con una costumbre similar en Babilonia en la que se leía en voz alta la épica de la creación como parte del ritual de la celebración.[66] De un modo similar, J. Pederson ignoró el análisis clásico de los primeros capítulos de Exodo para los objetivos de su investigación y trató el material como una unidad literaria que, según lo que él piensa, se usaba como lectura cúltica en las celebraciones pascuales.[67] Algunos estudiosos se obsesionaron tanto con el concepto de *Sitz im Leben des Volkes* que llegaron al punto de atribuir una función litúrgica comprobada a ls fuentes documentales resultantes de los estudios críticos de la escuela de Wellhausen, sin detenerse en el hecho de que el material así obtenido del texto masorético no proporcionaba el más ínfimo apoyo a tal uso.[68]

Una aplicación final de la metodología introducida por Gunkel fue la realizada en el Pentateuco mismo. Las diversas leyes consagradas en la Torah fueron sometidas a intentos de clasificación por Jepsen[69] y Jirku,[70] quienes, trabajando independientemente siguieron el mismo patrón general de separar las leyes que tenían una afinidad demostrable con otras leyes de otros pueblos del Antiguo Cercano Oriente de las que, debido a su carácter único, podían ser consideradas

como específicamente israelitas en origen. Esta distinción fue seguida por Albrecht Alt, que en un tratado sobre el origen de la legislación israelita describe la primera de estas categorías como casuística y la segunda como apodíctica.[71] La casuística o ley del tipo orginado en un caso, es la forma dominante conocida en el Antiguo Cercano Oriente, según queda ilustrado por el código hitita, que proviene de mediados del segundo milenio A. C. en Asia Menor, el Código de Hamurabi, procedente de la Babilonia del siglo décimo séptimo A. C. y algunas otras legislaciones de Mesopotamia. Debido a su consonancia con el *Sitz im Leben de Volkes,* el grupo de leyes "casuísticas" de los israelitas fue catalogado como el más antiguo de los dos grupos así determinados. Por otra parte, las leyes apodícticas o categóricas provenían de fuentes sacerdotales acreditadas, y en consecuencia, le parece a Alt que originalmente constituían prescripciones solemnes pronunciadas en el curso de las funciones legislativas de los sacerdotes. Su situación vital, por lo tanto, era religiosa en contraste con el origen secular de la legislación casuística ocurrido en la corte.

Mowinckel ya había adelantado las observaciones de Volz con respecto a la fuente elohista. El primero creía que el documento era producto de un desarrollo motivado por un proceso oral que se extendió a través de varios siglos en la vida del reino del sur.[72] En lo que respecta a la promulgación de material legalista, Mowinckel sugiere que ciertos grupos de prescripciones ceremoniales legales se recitaban como un preludio a las observancias rituales en los santuarios. Reconociendo la posibilidad de variaciones en el procedimiento, sostiene que probablemente existía más de un decálogo, y que, si era realmente así, el contenido podría haber tenido algún grado de variación en diferentes partes del país.[73]

Al determinar las unidades más pequeñas de leyes hebreas en el Código sacerdotal, Eissfeldt llega a la conclusión de que representaban el producto literario de una antigua actividad legislativa en santuarios locales. Además piensa que se originan aun más atrás, en la etapa en que sencillamente se transmitían en la forma de tradiciones orales.[74] Noth desarrolla este concepto general para señalar la forma en que, según él cree, las leyes israelitas se orginaron y desarrollaron a través de las actividades de los sacerdotes en los santuarios o en las puertas de la ciudad, y relaciona todo el proceso creativo con la situación cultural hebrea.[75] De un modo más o menos similar, Begrich ve el desarrollo de la Torah en función de un proceso de transmisión oral, proceso durante el cual las tradiciones legales de los sacerdotes israelitas eran entregadas a través de un período que abarca muchas generaciones y ampliadas en cuestión de detalles para adaptarlas a las necesidades de una economía social y religiosa en desarrollo.[76]

F. ANTROPOLOGIA HISTORICA

A principios del siglo 20, las investigaciones de Tylor,[77] Robertson Smith y Frazer fueron modificadas por un acercamiento que ponía menos énfasis en la psicología individual primitiva y dedicaba más atención, una atención creciente, al lugar que las fuerzas de la sociedad como un todo ocupaban en la formulación de las costumbres y creencias religiosas. Wilhelm Wundt fue el primero en enfatizar la importancia de la experiencia grupal como influencia formativa en el crecimiento de la psicología primitiva.[78] Sus teorías fueron desarrolladas por Durkheim[79] y sus seguidores, que asocian conceptos tales como *maná* con la dinámica de la vida en grupo. Lévy-Bruhl señala la unidad esencial de las fuerzas a las que el individuo echaba mano para sus rituales mágicos y que al mismo tiempo daban la base para las funciones religiosas colectivas, demostrando que para el hombre primitivo era resultado de la actividad de fuerzas animistas invisibles que según creían obraban en el ambiente natural.[81]

Aunque todas estas teorías son muy dignas de elogio, tienen el defecto básico del *Zeitgeist* del siglo 19, a saber, el empeño de los expertos por explicar las incidencias de todos los fenómenos en función de un solo rasgo o principio o proceso relativamente sencillo. En la esfera de la biología los conceptos de evolución orgánica expuestos por Darwin y Wallace se consideraban la clave de los orígenes terrenales y del hombre por igual, mientras en la naciente esfera del estudio psicológico el principio dominante de la motivación humana según Freud estaba íntimamente relacionado con los instintos sexuales primitivos profundamente sepultados en la mente inconsciente. En lo que respecta a los estudios del Antiguo Testamento, Graf y Wellhausen habían expuesto el principio básico del que defendía la comprensión de los origenes de la literatura israelita; en el campo de la antrolopogía el factor unificador que se tenía popularmente como básico para toda actividad religosa primitiva estaba siendo interpretado por los especialistas en función de concpetos tales como *mana*, magia, tabú y cosas semejantes.

El error de este tipo de acercamiento se hizo evidente a los estudiosos--por lo menos a los que estudiaban la antropología--cuando se descubrió que, a medida que progresaba la investigación se hacía cada vez más difícil--imposible--relacionar los fenómenos de la vida primitiva a un solo principio global de interpretación. Franz Boas,[82] que rechaza la idea de una cultura primitiva como condición característica general de toda la humanidad, trató de remediar las deficiencias de la antropología teórica favoreciendo un acercamiento que estudia los patrones culturales en áreas geográficas específicas y las relaciona con el fenómeno correspondiente cultural en localidades vecinas.

La aplicación del método histórico por parte de la antropología a los problemas de la religión semita primitiva fue iniciada por S. A. Cook en una serie de estudios que sirven de prefacio a la tercera edición de *Lectures on the Religion of*

the Semites de Roberton Smith. Al reconocer la estrecha interrelación, señalada por Smith, entre lo secular y lo religioso en la vida primitiva, Cook se dio cuenta que tales situaciones estaban tipificadas por un notable grado de complejidad. Así que, para él, el problema no consiste tanto en proponer una especie de proceso evolucionario desde lo comparativamente simple hacia formas más altamente diferenciadas, sino en hacer un intento de evaluar la significación de los patrones culturales individuales en su relación con el ambiente más amplio de la sociedad.[83]

Este concepto fue desarrollado en el trabajo de la llamada escuela "mito y ritual" bajo el liderazgo del estudioso británico S. H. Hooke, que ha sido llamado "sumo sacerdote" de los patrones cúlticos. Basando sus conclusiones en la teoría de que había habido una difusión de un patrón cultural de mitología ritual a través de las religiones del Antiguo Cercano Oriente, Hooke y sus seguidores aplicaron las técnicas de crítica de formas empleadas por Mowinckel en un intento de demostrar que las diversas culturas del antiguo Cercano Oriente tenían como propiedad común un conjunto reconocible de ritos y mitos.[84] Aunque estos eruditos no fueron hasta los extremos alcanzados por la escuela "panbabilónica," enfatizan que todas las concepciones míticas tuvieron su origen en ritos cúlticos, y que los mitos y ritos hebreos, particularmente los relacionados con el carácter sagrado del reinado y la así llamada "fiesta de la entronización," estaban estrechamente relacionado con conceptos similares en en pensamiento de otros pueblos del Cercano Oriente, particularmente con los de Babilonia.

Hooke trató de establecer un paralelo entre la fiesta hebrea preexílica de Asif o de la Cosecha y la fiesta babilónica *akitu* o del año nuevo.[85] Esta última consistía en la reproducción dramática del papel que el rey tenía en la vida de la comunidad como "la figura divina," y los patrones rituales incluían una representación de la muerte y resurrección del dios, la deificación del rey, la recitación del mito de la creación,[86] una batalla ritual entre la divinidad y sus enemigos en que el dios salía victorioso, una boda sagrada, una procesión triunfal en la que el rey actuaba como sustituto representativo de la deidad, y el énfasis en la importancia de la personalidad real para el bienestar comunitario.[87]

Hay evidencias de que se utilizaban mitos babilónicos en conjunción con acreditados rituales mesopotámicos de naturaleza religiosa, como lo muestra King,[88] pero no hay base alguna para tratar de discernir elementos del ritual babilónico *akitu* en la Fiesta de la Cosecha o en su equivalente post exílico, las tres festividades de Tisri, como Snaith ha señalado.[89] Así, finalmente los descubrimientos de Hooke son tan subjetivos y tienen bases tan inadecuadas como los de Mowinckel.

Sin embargo, varios otros especialistas investigaron la hipótesis de que un patrón de mito y rito estaba vincluado con las funciones reales. Siguiendo a Mowinckel, Morgenstern[90] examinó la posición general del rey con respecto a los ritualles de Año Nuevo en Jerusalén, llegando a la conclusión de que el rey

servía como sumo sacerdote de la nación. Este proceso dio un paso más con A. R. Johnson,[91] que afirma que hubo claros puntos de contacto entre la fiesta de Año Nuevo israelita y las ceremonias *akitu* de Babilonia, particularmente con respecto a la persona y la función del rey en Israel, el cual afirma, era considerado agente responsable de la prosperidad comunitaria y símbolo de la virilidad nacional para el año entrante. Esta teoría también estaba basada en puras conjeturas, y en ningún punto pudo ser comprobada por medio de evidencias concretas del Antiguo Testamento.

Hooke posteriormente modificó su punto de vista sobre los patrones de culto, dándolos a conocer en una serie de ensayos publicados en 1956, en los cuales reconoce un cierto núcleo de leyes y costumbres exclusivamente mosaicos, mientras al mismo tiempo considera el grueso de las formas de adoración y culto de los israelitas a la luz de patrones rituales y litúrgicos.[92] Mientras tanto, Cook había dado al método comparativo de estudio antropológico un mejor uso al tratar de mostrar que, aunque muchos conceptos de los relatos del Antiguo Testamento podían tener paralelos en ideas similares en otras religiones del Antiguo Cercano Oriente, bien podrían haber pasado por un proceso de transformación y cambio durante el período primitivo de la historia hebrea a tal punto que en su forma final habían adquirido un carácter exclusivamente israelita.[93]

Un nuevo intento de Mowinckel por arrojar luz sobre el desarrollo religioso en el antiguo Israel utiliza el acercamiento de los primeros antropólogos al especular sobre el lugar de la magia en la actividad religiosa. Defiende la influencia de los conceptos mágicos sobre la vida cúltica hebrea interpretando la palabra "mal" en algunos salmos de petición como referencias a la práctica de la magia. En igual forma, sostiene que los rituales de bendición y maldición que se encuentran en el Salterio y en otros lugares presupone la actividad de practicantes de la magia. Sin embargo, como señala Gunkel,[94] Mowinckel está equivocado al suponer que los ritos mágicos y las costumbres hubieran sobrevivido por un período más largo que el generalmente indicado por los registros históricos del pueblo hebreo. Hempel[95] es partidario del punto de vista que aunque algunas de las fórmulas de bendición y maldición pudieran haberse originado en la consideración de la magia en algún país distante, su presencia en las actividades religiosas de la monarquía hebrea sugiere que se habían hecho ortodoxas en naturaleza y que su contenido religioso era genuino.

G. SOCIOLOGIA DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Mientras el estudio comparativo de las religiones orientales y el desarrollo de la crítica de las formas se habían preocupado extensamente de las raíces culturales de los conceptos religiosos hebreos característicos, y con intentos de relacionar manifestaciones cúlticas particulares con las situaciones vitales de grupos sociales, no había rama alguna de estudio que se hubiera establecido que pudiera

considerar el trasfondo sociológico de la cultura hebrea como manifestación religiosa de carácter único. Aunque un par de autores había escrito sobre el tema general de las costumbres sociales entre los antiguos israelitas,[96] no se había intentado relacionar las cuestiones de organización social con el crecimiento de la religión hebrea. El primer esfuerzo serio en esa dirección son los estudios sociológicos de Max Weber,[97] que empleó los resultados de la escuela Graf-Wellhausen para interpretar la situación económica en un período antiguo de la historia hebrea. Weber enfatiza la importancia del Pacto como un agente importante para asegurar la solidaridad social y política en el período premonárquico y fue el primer experto en hablar del liderazgo del tiempo de los jueces como de naturaleza "carismática."[98] También sostiene el punto de vista que la gran mayoría de las protestas proféticas acerca de las condiciones sociales eran el resultado de la acomodación social a las configuraciones sociales, más que a las religiosas, de los nativos cananitas.[99] En general, trata de mostrar que se puede obtener nuevas perspectivas de la historia hebrea visualizando el desarrollo de la vida nacional a la luz de las tensiones provocadas por la interacción de la organización cananea dentro del marco sociológico radicalmente diferente en cuanto a familia y tribu presentado por los israelitas.

Este tema es expuesto por Adolphe Lods,[100] y en un grado menor también por Causse,[101] ambos enfatizan la parte que tuvieron los profetas en el intento de restaurar "el ideal nómada" con preferencia a la civilización urbana de Canaán. Pero dejan bien en claro que eran más que reformadores sociales potenciales; proclamaban altas normas de moralidad personal e hicieron del concepto ético de justicia una consideración de la más alta importancia. Aunque esta exposición de la situación religiosa histórica tiene el defecto de la suposición de Graf-Wellhausen en el sentido de que los profetas--particularmente los del octavo siglo A.C.--fueron los primeros en formular una doctrina de monoteísmo ético, su acercamiento general es de gran valor en el hecho de haber llamado la atención a la importancia de otro aspecto del *Sitz im Leben des Volkes*.

El más prominente especialista de los Estados Unidos en dar consideración a las cuestiones sociológicas del Antiguo Testamento, fue Louis Wallis, pensador erudito que debe mucho de su inspiración a la obra de Weber. Durante treinta años estuvo publicando trabajos que tratan del proceso por el cual se piensa tuvo su origen y desarrollo la religión hebrea.[102] Como otros de su generación, Wallis tiende a buscar un principio interpretativo unificador que pudiera aplicarse fácilmente al fenómeno de la situación histórica a fin de resolverlo todo ello en una especie de patrón permanente. En consecuencia, se inclina hacia el punto de vista de que el tipo de monoteísmo ético proclamado por los profetas de los siglos octavo y séptimo antes de Cristo eran el resultado del choque entre los ideales económicos de la sociedad cananea establecida y la moralidad más austera del código hebreo del desierto.

Al adoptar esta posición, Wallis descuida el hecho de que el verdadero problema que está en juego en la mente de los profetas es el hecho de haber violado Israel las provisiones fundamentales del Pacto Sinaítico, y que las cuestiones referentes a la desigualdad social y a la injusticia eran sencillamente manifestaciones secundarias de un problema mayor. Al igual que otros en su tiempo, Wallis se equivocó al no tomar en cuenta el creciente acopio de evidencia extrabíblica que, en su caso, arrojaba luz directamente sobre las formas religiosas y sociales del antiguo Canaán.[103] Su posición con repecto a la naturaleza de los Baales locales era esencialmente la de la escuela de Wellhausen, posición que ha debido ser drásticamente revisada como resultado de los descubrimientos en Ras Shamra (Ugarit).[104] Quizás la mayor deficiencia del acercamiento adoptado por Wallis es que, como muchos de sus contemporáneos, el autor no acomodó sus especulaciones a la evidencia provista por los arqueólogos y sus descubrimientos.

Esta deficiencia fue remediada en buena medida por las investigaciones de Graham,[105] aunque él también se vio obstaculizado por una aceptación acrítica de la teoría de que el monoteísmo era el producto final de un proceso lento de crecimiento a partir de principios teológicos rudimentarios. Rechaza la sugerencia de Wallis en el sentido de que el monoteísmo había surgido como una especie de "lucha de clases" entre los sedentarios cananeos y los israelitas seminómadas, prefiriendo considerar, en cambio la posibilidad de una relación genética entre la fe hebrea y el culto en Ras Shamra. Piensa en la obra de los profetas como una actividad regeneradora, que trae nueva vida a los patrones culturales y religiosos de Palestina, que se habían comenzado a desintegrar un poco antes de la fundación de la monarquía. La nueva idea social de las funciones proféticas enfatizaba primariamente los valores personales, según Graham, y demandaba una oportunidad para el desarrollo del espíritu humano individual.[106] En cuanto a evaluación sociológica de la contribución de los profetas a su propia vida y tiempos, sus investigaciones muestran notables deficiencias, la principal de las cuales es la de no reconocer que los profetas de Israel no eran tanto reformadores sociales, sino evangelistas que llamaban a los hombres a una nueva forma de vida basada en el arrentimiento y la fe y no tanto al mejoramiento de los males sociales.

S.W. Baron proporciona una interpretación más exitosa de la situación profética. Este enfatiza la naturaleza esencialmente "elegida" de los israelitas como un elemento importante en el desarrollo del plan divino para la historia humana.[107] El pueblo hebreo tenía como destino ser "luz para las naciones," y esto estaba firmemente basado en un monoteísmo histórico cuya formulación fue parte de la tarea de Moisés. Los profetas pronunciaron sus oráculos con el fin de llamar a la gente a que regresasen a sus compromisos contraídos en el Pacto. En este proceso elaboraron sus llamados a partir del tema monoteísta encontrado en la Torah. En sus enseñanzas tiene prominencia la afirmación de que si se adoptan de corazón los ideales éticos de Sinaí, se manifestarían normalmente en la

conducta cotidiana de la gente las cuestiones de la justicia social, tan íntimamente ligados con el concepto del pacto.

Desde un punto de vista sociológico diferente, el autor que esto escribe trató de investigar hasta qué punto se podía encontrar vestigios de la influencia del antiguo matriarcado egipcio en las configuraciones sociales de las primeras monarquías.[108] El acercamiento del *Sitz im Leben des Volkes* virtualmente exige una explicación diferente de las que normalmente se tiende a dar para ciertas facetas de las relaciones existentes entre David y Saúl, y para casos tales como la violación de Tamar por su medio hermano Amnón (II S. 13:2 ss.). En consecuencia se pensaba que la mejor forma de explicar estas y otras formas peculiares de conducta era postular la influencia, en el sur de Palestina, de un fenómeno sociológico tradicional en Egipto en el cual toda la propiedad real y la herencia generalmente descendía por la línea femenina y no por la masculina.[109]

Durante el primer período de la monarquía aparecen vestigios de patrones matriarcales, pero una demostración más completa se ve impedida por la falta de evidencias en ciertas áreas muy importantes. Así es imposible estar seguros si la persona llamada Ahinoam, casada con David (I S. 25:43), era la misma Ahinoham hija de Ahimaas y eposa de Saúl, lo cual es importante para la teoría de descendencia matriarcal y para la herencia del trono israelita por parte de David. También hay dudas en cuanto a la identidad de Maaca, hija de Abasalón, que en II S. 14:27 es llamada Tamar y en II Cr. 11:21 es conocida como Maaca, esposa favorita de Roboam.[110] Sin embargo, si el antiguo matriarcado egipcio ejerció en efecto alguna influencia en Canaán durante el período premonárquico inmediato, el reconocimiento de ello ayudaría a aclarar algunos de los problemas involucrados en la sucesión real durante los comienzos de la monarquía.

Albrecht Alt y Martin Noth examinaron a la luz de los procedimientos de la Crítica de las formas la organización social de principios del período de la toma de posesión de Canaán, estudios que han tenido una influencia considerable en el mundo de los estudios especializados de Antiguo Testamento. La gran diferencia en estructura política y configuración social entre los pueblos de Palestina y los de la Transjordania en el siglo once A. C. fue señalda por Alt,[111] que estableció un contraste entre las diversas formas y lo que llamó liderazgo "carismático de Israel durante el período de los jueces,[112] que, según él, constituía la forma política básica de organización entre los israelitas primitivos. Alt también sostiene que la legislación apodíctica de la Torah, con su reflejo de un monoteísmo caracterizado por un avanzado contenido ético, era específicamente israelita en naturaleza, y afirma que en su mayor parte se puede atribuir confiadamente a Moisés. Además, afirma que el fenómeno sociológico de los "Jueces" fue con toda probabilidad el canal a través del cual penetraron en Israel materiales legales casuísticos como el que se encuentra en el Libro del Pacto (Ex. 21-23).[113] Alt parece haber seguido a Max Weber al considerar "carismático" el liderazgo existente en la era de los Jueces. En esta y otras áreas es evidente que

estaba tratando de relacionar las instituciones israelitas con las tradiciones de la Edad Heroica, pero erró en el punto esencial, común a la era de Micenas (en Grecia) y al período de los Jueces, esto es, que los Jueces no eran líderes inspirados tomados del proletariado por alguna suerte de sortilegio divino, sino que eran en realidad miembros acreditados de la aristocracia, de la cual provenía invariablemente el liderazgo.[114]

Alt y sus seguidores también enfatizan el estatus político y social comparativamente simple del Israel antiguo al estudiar los sistemas organizacionales de las tribus. Señalan que la nación estaba formada por diversas tribus o "grupos de clanes," tradicionalmente doce en número, las que estaban unidas entre sí por las provisiones religiosas del pacto, y estaban asociadas con un santuario central en Silo. Alt piensa en esta organización tribal comparándola con una anfictionía que sigue la estructura social de algunos pueblos egeos; Noth elabora más detalladamente el mismo tema.

Haciendo del ideal del Pacto la base para este tipo de formulación social en Israel, Noth argumenta a partir de lo que considera la forma original de las fuentes hasta llegar a la conclusión de que la tradición de las doce tribus había comenzado en el período del gobierno carismático,[115] y que constituía la enumeración de una asociación anfictiónica hebrea.[116] En esta área de investigación, Noth apoya el proceso histórico general sustentado por Caspari,[117] que sostiene que el concepto del Pacto tuvo su origen en una liga religiosa que existía en Canaán antes del establecimiento de Israel en ese territorio al tiempo que le atribuía una importancia fundamental para la organización de la anfictionía.[118] Estas conclusiones están expuestas a una seria crítica sobre bases históricas y sobre otras bases, al no tomar una clara conciencia de la gran antigüedad de la forma del pacto en el Cercano Oriente. Sin embargo, a pesar de esto, la obra de Alt y Noth fue de valor porque introdujo algo de orden sobre el cuadro decididamente confuso que había surgido en cuanto al período de los Jueces como resultado de los estudios críticos. Para los expertos liberales en particular, los estudios de Alt y Noth tuvieron éxito al mostrar el modo en que la crítica de formas había logrado arrojar luz sobre el origen y significado de áreas importantes en la tradición histórica del pueblo hebreo, que había sido rechazada anteriormente por los defensores de la hipótesis Graf-Wellhausen como no histórica y no fidedignas como fuentes para el objetivo de reconstruir las secuencias históricas.[119]

H. ARQUEOLOGIA DEL ANTIGUO TESTAMENTO

El descubrimiento de numerosos artefactos literarios en Mesopotamia, Palestina, Egipto y otros lugares del Cercano Oriente, a mediados del siglo 19 y la segunda parte del mismo, demostró más allá de toda duda la cuestión de la inmensa antigüedad de la escritura, y proporcionó material que suplementaba y corroboraba los datos históricos del Antiguo Testamento en ciertas áreas de mucha importancia. Parte de los materiales hacían referencia a hechos no registrados en el texto masorético, por ejemplo, que Acab había sido un importante caudillo militar en la batalla de Qarqar (853 A. C.), y que Jehú había pagado tributo a Salmanasar III en lugar de oponérsele. Los drámaticos descubrimientos de Layard en Nínive[120] habían despertado un gran interés en la naturaleza de la antigüedad mesopotámica, y ello fue sustentado por las investigaciones de Sir Henry Rawlinson y J. E. Taylor, que visitaron Ur y otros sitios babilónicos desde 1849.

Una década antes Rawlinson había traducido unas doscientas líneas de la inscripción bilingüe de Darío el Grande en Behistun, las que había copiado con gran riesgo de su vida mientras fue representante británico en Bagdad. Cuando en 1847 Edward Hinks descubrió la naturaleza silábica del cuneiforme, sólo fue cuestión de tiempo hasta que se llegara a conocer el verdadero valor de la gran combinación de cuñas. La traducción del cuneiforme dió un paso dramático en su progreso con la obra de George Smith, grabador empleado por el Museo Británico, que en el curso de sus tareas reconoció y descifró las famosas tabletas babilónicas del diluvio, publicando sus resultados en 1872. De allí en adelante se atribuyó al cuneiforme el grado de importancia concedido anteriormente al lenguaje del antiguo Egipto, y quedó en manos de los filólogos el explotar la situación tan completamente como les fuera posible.

A pesar del establecimiento del Fondo para la Exploración de Palestina en 1865, y del descubrimiento espectacular de la famosa Piedra Moabita por Clermont-Ganneau,[121] la extracción de material arquelógico importante de fuentes palestinas quedó bastante rezagada en comparación con la misma actividad en otras áreas del Cercano Oriente. Entre los investigadores bíblicos fue un motivo de desaliento el hehco de que la escuela Graf-Wellhausen ignorara casi por completo el posible efecto que las fuentes extra-bíblicas pudieran tener como reguladoras del muy extravagante sistema de utilizar especulaciones puramente teóricas, actitud que aún se mantenía cuando Winckler[122] rechazó dramáticamente las afirmaciones de los eruditos liberales respecto del lugar que los hititas ocupaban en la historia del antiguo Cercano Oriente.[123] Quizás lo más calamitoso haya sido la tendencia de los estudiosos europeos de describir los artefactos arqueológicos de Palestina que llegaban al conocimiento de ellos como simples "antigüedades."[124]

La arqueología de Palestina finalmente alcanzó su mayoría de edad después de la Primera Guerra Mundial con el acercamiento cuidadosamente disciplinado y pragmático de los excavadores americanos. Entre ellos se destacó como la principal, la figura de W. F. Albright, principal arqueólogo bíblico del siglo, hombre que combina prodigiosas capacidades mentales con un talento lingüístico poco común, con fama de estar familiarizado con más de venticinco idiomas y dialectos. Como observa uno de sus estudiantes, John Bright, las innumerables contribuciones de Albright a la ciencia lingüística, a la arqueología bíblica y a todo el campo de la historia oriental antigua le han permitido ejercer, sobre los estudios del Antiguo Testamento en particular, una influencia de una naturaleza más permanente que la que probablemente haya tenido cualquier otro investigador del siglo veinte.[125]

Albright fue a Palestina por primera vez en 1919 como miembro de la American Schools of Oriental Research. Muy pronto superó a sus maestros, entre los cuales estaban W. J. Phythian-Adams, H. Vincent y C. S. Fischer. Con su énfasis en el estudio cuidadoso de las cerámicas introdujo una nueva era en la actividad arqueológica de Palestina, y fue como resultado de sus incansables trabajos que la arqueología de Palestina logró su mayoría de edad entre las décadas del 20 y del 40.[126] En particular, ahora están bien comprobados los patrones de vida durante el Bronce Medio debido en medida no pequeña a los esfuerzos de Albright, al igual que la cronología bíblica general, a grandes rasgos. Dado que Albright, según la descripción de uno de sus discípulos, es conservador, pero críticamente informado,[127]pudo atraer a los estudiantes más conservadores así como aquellos que, aunque liberales por educación, estaban conscientes de los defectos de las categorías de método e interpretación de Graf-Wellhausen, y que querían buscar un acercamiento más independiente a los problemas del texto del Antiguo Testamento. Un defecto importantísimo de la obra de Albright es que todos los libros escritos antes de 1940 sobre los temas de historia del Antiguo Testamento deben ser considerados como obsoletos.

Poco después de la Primera Guerra Mundial, Kittel[128] y Gressmann[129] sugerían que el curso futuro de los estudios del Antiguo Testamento sería caracterizado por el uso creciente de nuevos materiales, incluyendo la utilización de la arqueología como método de control externo, como también un estudio de la cultura del Cercano Oriente antiguo como un todo con el objetivo de determinar la verdadera perspectiva teológica de los escritores del Antiguo Testamento. Estas predicciones se vieron confirmadas en gran medida por los acontecimientos que las sucedieron debido, nuevamente en una medida no pequeña, a la obra de Albright y sus discípulos. La actividad arqueológica ahora ha provisto una gran cantidad de material que proporciona un cuadro razonablemente preciso de la vida en las tierras bíblicas hasta épocas tan remotas como el período neolítico, y quizás más atrás. Los estudios comparativos han dado como resultado una correlación sustancial de la cultura palestina con sus similares en Egipto, Asia

Menor, el mar Egeo y la Mesopotamia. En consecuencia, desde los días de Wellhausen se ampliaron inmensurablemente los conocimientos en cuanto al trasfondo en que ocurrieron los acontecimientos narrados, de modo que ahora es posible reconstruir períodos completos de la historia del Antiguo Testamento de un modo que no fue conocido por las generaciones anteriores de especialistas.

Sin embargo, a pesar de la naturaleza abrumadora de gran parte de la evidencia, aún hay quienes prefieren las especulaciones subjetivas antes que el control de factores exógenos tales como la arqueología. Entre estos, los principales son los seguidores de Albrecht Alt, que en particular mantiene un estudiado desprecio por las evidencias presentadas por las excavaciones arqueológicas en relación con períodos completos de tiempo, como por ejemplo, la Edad del Bronce Medio (2100-155 A. C., aprox.), con la excepción de aquellos casos en que alguna faceta especial de tal disciplina parezca apoyar sus propósitos. Tal actitud pasa por alto el hecho de que la presente ya no es una edad del "gran designio," en que hay que hacer que los hechos se acomoden a una teoría *a priori* de un modo u otro, o si resulta molesta para el teórico, descartarla completamente.[130]

Uno de los beneficios más importantes de los estudios arqueológicos es que han dado al acercamiento del *Sitz im Leben des Volkes* una dimensión que difícilmente pudo haber sido imaginada por Gunkel en su tiempo. La evaluación de las diversas facetas culturales evidentes en los patrones de vida del Antiguo Cercano Oriente indudablemente contribuirá con mucha información adicional a medida que progresen los estudios lingüísticos, históricos, religiosos y otros, y ya no se puede considerar legítimo o válido ningún estudio del Antiguo Testamento a menos que esté firmemente basado en una apreciación de la contribución que la arqueología tiene que hacer. Sin embargo, cabe mencionar que la función básica de esta disciplina es iluminar el trasfondo general de los acontecimientos del Antiguo Testamento, y no "demostrar" la verdad de un acontecimiento en particular. La integridad de la erudición bíblica en el presente es generalmente tal, que dados ciertos hechos básicos, la "verdad" puede considerarse confiable como para ser seguida sin dificultades. Aunque en algunos sectores habrá siempre la tendencia a restringir el estudio de la arqueología a un examen técnico de artefactos y de las estratas de ocupación, no cabe duda que descubrimientos tan importantes como los de Mari Nuzu, Ugarit y Qumrán harán más patente la necesidad de hacer los estudios en forma más acabada abarcando todo lo necesario en vez de restringirse a la manera que lo han hecho los escritores del campo del Antiguo Testamento en el pasado cercano.

NOTAS DE PIE DE PAGINA: PRIMERA PARTE. CAPITULO III. REACCIONES A LA HIPOTESIS DE GRAF-WELLHAUSEN

1 Gesenius, *Hebräisches und Chaldäisches Handwøorterbuch* (1812). Renan, *Histoire génerale des langues senitiques* (1863). Delitzsch, *Prolegomena eines neuen Hebräisch-Aramäischen Wörterbuchs zum AT* (1886); *Assyrisches Wórterbuch zur gesampten bisher verøoffentlichen Keilschriftliteratur* (1887-1890); *Assyrische Grammatik* (1889). Sayce, *Assyrian Grammar for Comparative Purposes* (1872); *{rincipales of Comparative Philology* (1874); *Introduction to the Science of Language* (1879). Wright, *Lectures on the Comparative Grammar of the Semitic Languages* (1890). Zimmern, *Vergleichende Grammatik der semitischen Sprachen* (1898). Nøoldeke, *Die Semitischen Sprachen* (1899). König, *Historisch-Kritisches Lehrgebäude der Hebräischen Sprache* (1881); *Hebräisch und Semitisch* (1901).

2 *The Religion of the Semites*, pp. 251 ss., 312 ss.

3 *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion* (ed. 1890), 2 tomos, (ed. 1900), 3 tomos, (ed. 1910-1915), 12 tomos. Se publicó una edición abreviada de un tomo en 1922.

4 *Folk-lore in the OT: Studies in Comparative Religion* (3 tomos, 1918).

5 *Die Sagen der Genesis* (1901).

6 *Deutsche Rundschau*, CLXI (1914), pp. 215 ss; véase también su *What Remains of the OT? and Other Essays* (1928), pp. 13 ss.

7 *Ausgewählte Psalmen* (1904); *Die Psalmen in Handkommentar zum AT* (ed. Nowack, 1926), II, tomo 2 ; *Einleitung in die Psalmen: Die Gattungen der der Religiösen Lyrik Israels* (1928-1933), partes I, II.

8 C.f. Gunkel, *Einleitung in die Psalmen*, pp. 514 ss.

9 *Metrische Studien I-III* (1901-1907).

10 *A Short Introduction to the Pentateuch* (1949) pp. 19s.

11 *Die älteste Geschichtsschreibung und Profetie Israels* (1910).

12 *Zur Literaturkritik des Buches der Richter* (1926).

13 *Die Samuelbücher* en el *Kommentar zum AT* (ed. E. Sellin, 1926), tomo VII.

14 *Die überlieferung von der Thronnachfolge Davids* (1926).

15 *Die Erzählung des Hexateuchs auf ihre Quellen untersucht* (1912); cf. *ZAW*, XXXIX (1921), pp. 181 ss.

16 *Die Erzählung des Hexateuchs auf ihre Quellen untersucht*, pp. 345 ss.

17 *Die Quellen des Genesis* (1918).

18 *Hexateuch-Synopse* (1922).

19 Véase también su *Are the Critics Right?* (1903).

20 *Die Moderne Pentateuchkritik und ihre neueste Bekämpfung* (1914).

21 *ZAW*, XXXIX (1921), pp. 84 ss.

22 *ZAW*, XLII (1924), p. 8.

23 Gray, *Hebrew Proper Names* (1896); en la serie *International Critical Commentary: Numbers* (1903), *Isaiah, Chapters 1-27* (1912), y *Job* (con S. R. Driver, 1921). Skinner, *Isaiah I-XXXIX, XL-XLVI* en la serie Cambridge Bible (1896-1898); *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Genesis* (*ICC*, 1910); *I and II Kings* en la serie Century Bible (s.f.); *Prophecy and Religion* (1922). Burney, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings* (1903); *Israel's Hope of Immortality*

(1909); *The Book of Judges* (1918). Peake, *The Problem of Suffering in the OT* (1904); *Job y Jeremiah* en la serie Century Bible (1904-1911); *A Commentary on the Bible* (1919). Kennedy, *I and II Samuel* en la serie Century Bible (s.f.); *the Book of Ruth* (1928). Smith, *Isaiah I-XXXIX, XL-XLVI* en *The Expositor's Biblie* (s.f.); *The Book of the Twelve Prophets* (2 tomos, 1896); *Deuteronomy* en la serie Cambridge Bible (1918); *The Book of Isaiah* (2 tomos, 1927).

[24] Haupt, *The Sacred Books of the OT* (1893); *The Book of Nahum* (1907). Bewer, en la serie *International Critical Commentaries: Obadiah and Joel* (1911); *Jonah* (1912); *The Literature of the OT* (1922). Smith, *Inspiration and Inerrancy* (1893); en la serie *ICC: The Books of Samuel* (1899); *OT Hisotry* (1903); *The Religion of Israel: An Historical Study* (1914); para una respuesta a sus críticos, véase su *The Heretic's Defense: A Footnote to Hisotry* (1926). Moore, *Judges* (serie *ICC*, 1895); *The Literature of the OT* (1928). Toy, *Judaism and Christianity* (1890); *Proverbs* (serie *ICC*, 1899). Torrey, *The Composition and Historical Value of Ezra-Nehemiah* (1896); *Ezra Studies* (1910); *The Second Isaiah* (1928).

[25] *A Scientific Investigation of the OT* (1929), rev. E. J. Young (1959).

[26] *Untersuchungen zum Hexateuchproblem, I: Der Priesterkodex in der Genesis, BZAW*, XXXVIII (1924).

[27] Volz y Rudolph, *Der Elohist als Erzähler, ein Irrweg der Pentateuchkritik?, BZAW*, LXIII (1933), pp. 13 ss. Para una crítica de sus puntos de vista, véase *UP*, pp. 23 s., y la revisión de R.E. Wolfe, *JBL*, LX (1941), pp. 417 ss.

[28] W. Rudolph, *Der "Elohist" von Exodus bis Josua, BZAE*, LXVIII (1938).

[29] *Die Priesterschrift im Hexateuch* (1934).

[30] E.G. *IBOT*, pp. 57 ss.

[31] *The Problem of Deuteronomy* (1911).

[32] *Die Kultus-Reformation des Josia* (1919).

[33] *IOTT*, p. 238

[34] *Deuteronomy and the Decalogue* (1920); cf. sus *OT Essays* (928).

[35] *Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion* (1922), pp. 130 ss., además, *ZAW*, XL (1922), pp. 161 ss.

[36] *Das Deuteronomische Grundgesetz* (1923).

[37] *Das Deuteronomium: sein Inhalt und sein literarische Form* (1894). J. Hempel llega a conclusiones similares en *Die Schichten des Deuteronomiums* (1914).

[38] Staerk, *Das Problem des Deuteronomiums* (1924).

[39] *The Code of Deteronomy: A New Theory of Its Origin* (1924); véase también su *Deuteronomy: The Framework to the Code* (1932) y en *ZAW*, XLIII (1925), pp. 250 ss.

[40] W. Möller, *Rückbeziehungen des 5 Buches Mosis auf die vier ersten Bücher* (1925).

[41] *BJRL*, XX (1936), pp. 134 ss., XXV (1941), pp. 182 ss., XXVI (1942), pp. 369 ss. XXVII (1943), pp. 359 ss., XXX (1946), pp. 91 ss., XXXIII (1949), pp. 19 ss. Estas fueron publicadas subsecuentemente bajo el título de *The OT Problem with Two Other Essays* (1950).

[42] *The OT Problem*, pp. 163 ss.

[43] *The Influence of Sanctuaries in Early Israel* (1946).

[44] *Die wichtigsten Instanzen gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese* (1916).

45 *Quellenscheidung und Exegese in Pentateuch* (1916).

46 J. H. Hertz, *The Pentateuch and Haftorahs* (5 tomos, 1936; edición de un volumen, 1937).

47 *Deuteronomium Studien* (1947), Tr. In., *Studies in Deuteronomy* (1953).

48 *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs* (1938).

49 Cf. J. E. Mc Fadyen en *The People and the Book* (ed. A. S. Peake, 1925), pp. 183, 218 s.

50 E.G. D. C. Simpson, *Pentateuchal Criticism* (1914), ed. rev. 1924; G. B. Gray, *A Critical Introduction to the OT* (1913).

51 Para una síntesis de la hisotria de este grupo véase H. W. Robinson (ed.), *Record and Revelation* (1938), pp. 499 ss.; G. H. Davies, *The Society for OT Study: A Short History, 1917-1950* (s.f.).

52 *BJRL* XII (1928), pp. 72s.

53 E.G. J. Morgenstern, *HUCA*, IV(1926-1927), pp. 1 ss.; R. H. Pfeiffer, *ZAW*, XLVIII (1930), pp. 66 ss.; *PIOT*, pp. 159 ss.

54 O. Eissfeldt, *Die Quellen des Richterbuches* (1925); *Die Komposition der Samuelisbücher* (1931); cf. su *Einleitung in das AT* (1934), p. 306; *ETOT*, pp. 281 ss.

55 *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit* (1895); *Genesis* en *Handkommentar zum AT* (ed. W. Nowack, 1901).

56 *Psalmenstudien I-IV* (1921-1924).

57 *Ibid.*, II (1922), p. 204; cf. H. J. Kraus, *Worship in Israel* (1966), p. 8s.

58 *ZAW*, XLVIII (1930), p. 267

59 *Psalmenstudien III* (1923), pp. 20 ss.

60 Cf. la crítica de Gunkel, *Einleitung in die Psalmen* (1928-1933), pp. 100 ss.

61 E.G. J. Skinner, *Prophecy and Religion: Studies in the Life of Jeremiah* (1922), pp. 53 ss.

62 *Der alte Orient* (1901), III, pp. 2 s.; *Geschichte Israels* (1900), II.

63 *Babel und Bibel* (1902); cf. W. L. Wardle, *Israel and Babylon* (1925), pp. 301 ss.

64 *Das AT im Lichte des alten Orients* (1904), Tr. In. *The OT in the Light of the Ancient East* (2 tomos, 1911); *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur* (1913).

65 E.g. L. W. King, *A Hisotry of Babylon* (1915), pp. 291 ss.; G. Foucart, *Histoire des religions et méthode comparative* (1912), pp. 305 ss.; J. H. Brested, *A History of Egypt* (1905), pp. 371 ss., *The Dawn of Conscience* (1933), pp. 368, 384.

66 Humbert, *RHPR*, XV (1935), pp. 1 ss.

67 Pedersen, *ZAW*, LII (1934), pp. 161 ss.

68 E.g. E. Sellin, *Einleitung in das AT* (1929), pp. 60 s.; P. Humbert, *RHPR*, XII (1932), pp. 1 ss. y *Problémes du livre d'Habacuc* (1944); A. Haldar, *Studies in the Book of Nahum* (1947); I. Engnell, *BJJRL*, XXXI (1948), pp. 54 ss. y *The Call of Isaiah: An Exegetical and Comparative Study* (1949); A. Bentzen, *JBL*, LXVII (1948), pp. 37ss.; C. Lindhagen, *The Servant Motif in the OT* (1950); J. Lindblom, *The Servant Songs i Deutero-Isaiah* (1951).

69 *Untersuchungen zum Bundesbuch* (1927).

70 *Das weltliche Techt im AT* (1927).

71 *Die Ursprünge des israelitischen Rechts* (1934), pp. 12 ss.;cf. W. F. Albright, *JBL*, LV (1936), pp. 164 ss.

[72] *ZAW*, XLVIII (1930), pp. 233 ss.

[73] Cf. Mowinckel, *Le décalogue* (1927), pp. 152 ss., y también en *ZAW*, LV (1937), pp. 218 ss.

[74] *Einleitung in das AT* (ed. 1934), pp. 26 ss.; *ETOT*, pp. 212 ss.

[75] *Die Gesetze im Pentateuch* (1940); además, Köhler, *ZAW*, XXXIV (1914), p. 146.

[76] En *Werden und Wesen des AT* (ed. P. Volz, 1936), pp. 63 ss. Acerca de la transmisión oral, cf. *FSAC*, pp. 64 ss., S. Gandz *Osiris* (1939), VII, pp. 415 ss.

[77] *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilisation* (1865), *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Phylosophy, Religion, Language, Art and Custom* (1871), y *Anthropology* (1881).

[78] *Völkerspsychologie* (2 tomos, 1900-1909).

[79] *Les formes élementaires de la vie religieuse* (1912), Tr. In. J. W. Swain, *The Elementary Forms of the Religious Life* (1915).

[80] R. H. Codrington, *The Melanesians: Studies in Their Anthropology and Folklore* (1891).

[81] C. F. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétes inférieures* (1910). Tr. In. *How Natives Think* (1926); *L' âme primitive* (1923), Tr. In. *The Soul of the Primitive* (1928); *La mentalité primitive* (1922), Tr. In. *Primitive Mentality* (1923). En *Les Carnets de Lucien Lévy-Bruhl* (1949), publicado después de su muerte, Lévy-Bruhl abandona las principales líneas de argumentación que había expresado en *Les fonctions mentales dans les sociétes inférieures.*

[82] *The Mind of Primitive Man* (1911), *Anthropology and Modern Life* (1932), y en *American Anthropologist,* XXII (1920), pp. 311 ss.; cf. A. Goldenweiser, *Early Civilisation* (1922).

[83] CF. S. A. Cook (ed.), *Lectures on the Religion of the Semites* (ed. 1927), pp. xlvi, 590 ss.; sus artículos en *Cambridge Ancient History* (1923), I. pp. 182 ss., y en *The People and the Book* (ed. A.S. Peake, 1925), pp. 42 ss.

[84] Hooke (ed.), *Myth and Ritual: Essays on the Myth and Ritual of the Hebrews in the Relation to the Cultic Pattern of the Ancient East* (1933), *The Laberynth: Further Studies in the Relation Between Myth and Ritual in the Ancient World* (1935).

[85] Para una descripción de la ceremonia, véase S. A. Pallis, *The Babylonian Akitu Festival* (126), pp. 250ss;cf. H. Zimmern, *Das Babylonische Neujahrsfest* (1926).

[86] Cf. Hooke, *The Origins of Early Semitic Ritual* (19138), pp. 16 ss.

[87] Cf. Hooke en *Journal of the Manchester Egyptian and Oriental Society,* XIII (1927), pp. 29 ss.

[88] *The Legends of Babylon and Egypt in Relation to Hebrew Tradition* (1918), pp. 50 s.

[89] En H. W. Robinson (ed.), *Record and Revelation,* p. 260.

[90] En *AJSL*, LV (1938), pp. 1 ss., 183 ss., 360 ss.

[91] A. R. Johnson en *The Labyrinth* (ed. S. H. Hooke), pp. 71 ss,; cf. el artículo de Johnson en *ET*, LXII (1950-1951), pp. 36 ss.

[92] Hooke, *The Siege Perioous: Essays in Biblical Anthropology and Kindred Subjects* (1956), pp. 173 ss.

93 Cook, *The Old Testament: A Reinterpretation* (1936), pp. 88 ss.

94 *Einleitung in die Psalmen* (1928), pp. 196 ss.

95 En *ZDMG*, LXXIX (1925), pp. 20 ss.

96 E.g. J. Fenton, *Early Hebrew Life: A Study in Sociology* (1880) y P. J. Baldensperger, *The Immovable East. Studies of the People and Customs of Palestine* (1913).

97 Especialmente su *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (3 tomos, 1920-1921), Tr. In. T. Parsons, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (1936).

98 Cf. Weber, *Grundriss der Sozialökonomik* (1922), III, pp. 140 ss. En esto fue seguido por A. Alt, *Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina* (1930), pp. 7 ss., 16 ss.

99 Weber, *Gesammelte Aufsätze,* III, pp. 120 ss., 290 ss.

100 *Isräel des origines au milieu du VIIIe siécle* (1930), Tr. In. S. H. Hooke, *Israel from its Beginnings to the Middle of the Eighth Century* (1932); *Les prophétes d'Isräel et les débuts du judaisme* (1935), Tr. In. Hooke, *The Prophets of Israel* (1937).

101 *Du groupe ethnique á la communauté religieuse* (1937).

102 *A Sociological Study of the Biblie* (1912), *God and the Social Process* (1935), *The Bible is Human* (1942).

103 Cf. H. G. May en *Journal of Bible and Religion,* XII (1944), pp. 98 ss.

104 Cf. W. F. Albright en *Religion in Life,* XXI, No4 (1952), pp. 544 s.

105 En *Journal of Religion,* XIV (1934), pp. 306 ss., y también su *The Prophets and Israel's Culture* (1934).

106 Graham, *The Prophets and Èsrael's Culture,* pp. 86 ss.

107 *A Social and Religious History of the Jews* (3 tomos, 1937; ed. rev. 2 tomos, 1952).

108 R. K. Harrison, *EQ,* XXIX (1957), pp. 29 ss. y *A History of OT Times* (1957), pp. 143 s., 150 ss.

109 Sobre el concepto de *Mutterrecht* (matriarcado) en Egipto, véase A. Erman y H. Ranke, *Ägypten und Ägyptisches Leben im Altertums (*1923), pp. 175 ss.; J. Cerny y T. E. Peet, *JEA,* XIII (1927), pp. 30 ss.; J. Cerny, *Bulletin de l'Institut Francais d'Archéologie Orientale,* XXXVII (1937-1938), pp. 41 ss.; A. Gardiner, *JEA,* XXVI (1940), pp. 23 ss.; J. Cerny, *JEA,* XL (1954), pp. 23 ss.

110 CF. I R. 15:10; *AJ,* VII, 8, 5; VII, 10,3.

111 *Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina,* pp. 31 ss.

112 *Ibid.,* pp. 16 ss.

113 Alt, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts* (1934), pp. 31 ss.

114 Cf. *GBB,* pp. 295 ss., también Gordon en *Biblical and Other Studies* (ed. A. Altmann, 1963), p. 12.

115 Sobre la fechación de las listas de ciudades en Josué 15 en el período de Josías, véase Alt, *Kleine Schriften zur Gottesgemeinde von Sinai un das nachmalige Volk Israel* (1922), pp. 15ss., 137 s.

116 Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels* (1930), pp. 39 ss.

117 *Die Gottesgemeinde von Sinai un das nachmalige Volk Israel* (1922), pp. 15ss., 137 s.

[118] Cf. M. Noth, *Zeitschrift für die Deutschen Palästina-Vereins*, LVIII (1935), pp. 185 ss.

[119] Para una evaluación crítica de la escuela de Alt y Noth, véase J. Bright, *Early Israel in Recent History Writing* (1956), pp. 79 ss. Para una crítica de las concluciones respecto de las listas de límites de las tribus, véase S. Mowinckel, *Zur Frage nach dokumentarischen Quellen in Josua 13-19* (1946).

[120] *Ninive and Its Remains* (2 tomos, 1849).

[121] C. S. Clermont-Ganneau, *La Stéle de Mésa* (1887).

[122] *Sonderabzug aus der Orientalistischen Litteratur Zeitung*, 15 de diciembre de 1906; *Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft*, XXXV (1907), pp. 1 ss.; Winckler y Puchstein, *Smithsonian Report for 1908*, pp. 677 ss.

[123] La rectificación de esta tendencia fue dejada a S. R. Driver (*Modern Research as Illustrating the Bible*, 1909).

[124] E.g. W. Nowack, *Lehrbuch der hebräischen Archäologie* (2 tomos, 1894); I. Benzinger, *Hebräische Archäologie* (1894; ed. rev. 1927).

[125] *BANE*, p. 13. Aparece un esbozo biográfico en *History, Archaeology and Christian Humanism* (1964), pp. 301 ss. En *BANE* se adjunta como Apéndice II, pp. 363 ss., una bibliografía de las obras de Albright desde 1911 hasta mayo de 1958.

[126] *BANE*, pp. 73 s.

[127] D. N. Freedman, en *BANE*, p. 203.

[128] *ZAW*, XXXIX (1921), pp. 84 ss.

[129] *ZAW*, XLII (1924), pp. 1 ss.

[130] Cf. M. Noth, *PJB*, XXXIV (1938), pp 7 ss.; *GI*, pp. 701.

IV. EL ESTUDIO DEL ANTIGUO TESTAMENTO DESDE LA PRIMERA GUERRA MUNDIAL

A. LA DECADA DEL TREINTA

La aparición de métodos particularizados de estudio bíblico no impidió la crítica independiente del esquema clásico de análisis del Pentateuco. En 1931, Wilhelm Möller siguó con su defensa, ya inciada antes, de la autoría mosaica del Pentateuco con un fuerte desafío a la metodología y a las conclusiones generales de la escuela crítica.[1] Ümberto Cassuto fue otro vigoroso oponente a los adherentes del análisis documentario, y en 1934 publicó sus críticas en una obra que hace un examen de los diversos problemas sucitado por Génesis.[2] Cassuto defiende la unidad orgánica de esta composición, y sostiene que fue escrito en los años finales del Rey David, por una persona de algún genio que había compilado relatos patriarcales y otras narraciones antiguas para formar un relato homogéneo de los comienzos del hebraísmo.

Un par de décadas antes, Kyle había aplicado ciertas facetas de los descubrimientos arqueológicos al problema del Pentateuco en un intento por determinar la autoría de los diversos libros. En una obra publicada en 1919 ataca el análisis documentario, insistiendo en que el uso constante de palabras egipcias a través de los diversos documentos que se supone existían indica la unidad esencial de autoría.[3] Un año más tarde, continúa su argumentación en otra obra en la que nuevamente alega que la influencia egipcia evidente en los escritos del Pentateuco señalaba e favor de la autoría mosaica de todo el conjunto. Tomó un partido decidido contra la escuela "panbabilónica" al repudiar la sugerencia de que el sistema de sacrificios mosaicos tenía orígenes babilónicos o egipcios, y llega a la conclusión de que los relatos del Pentateuco debieran leerse tal como estaban. Explica ciertas peculiaridades planteadas por los eruditos críticos sobre la base de que las diferencias podrían atribuirse a la variedad de leyes y a los usos para los cuales estaban destinadas, y atribuye el material legal del Pentateuco en forma general a Moisés como el autor responsable.[4]

A. S. Yahuda hizo nuevas críticas al Wellhausenismo basado en la evidencia arqueológica. Siguiendo el ejemplo de Naville, comenzó a investigar los datos del Pentateuco a la luz del conocimiento proporcionado por la actividad arqueológica en Egipto. Siendo un hábil lingüísta, Yahuda publicó en 1929 los resultados de una década de investigación que trata de la influencia del lenguaje egipcio sobre el hebreo del Pentateuco.[5] Sus estudios minuciosos y detallados, que arrojan considerable luz sobre el sentido de frases oscuras en los relatos de

José, le llevan a la conclusión de que el origen literario presuponía un medio cultural en que hebreos y egipcios vivían juntos. Yahuda aduce esto como un argumento decisivo para la compilación del Pentateuco en los días de Moisés, o por lo menos en el período post-mosaico inmediato. A pesar de que su argumento estaba basado sobre un sólido fundamento filológico, algunas de sus conclusiones van más allá de la evidencia disponible, por ejemplo, su pretensión de que el relato babilónico del diluvio contiene elementos claramente egipcios, lo que ocurría también en cuanto al relato de la torre de Babel. Sin embargo, a pesar de este y otros asuntos similares, Yahuda pone en claro que la infuencia de Egipto sobre los relatos del Antiguo Testamento no son algo que pueda descuidarse, conclusión que fue reforzada por los descubrimientos arquelógicos posteriores.

Sobre una base diferente, el brillante orientalista T. J. Meek, expresó una considerable oposición hacia la teoría Graf-Wellhausen. En el prefacio de su *Hebrew Origins*, escrito en 1936, habla despectivamente de la teoría analítica. En el prefacio de la segunda edición, publicado en 1950, Meek explica que aunque no la repudia por completo, asume el punto de vista de que era de una naturaleza demasiado artificial, conclusión del sistema. Meek sostiene la existencia de un ciclo de tradición en el reino del sur que podría aproximarse a J, y un ciclo equivalente en el reino del norte que luego fue asimilado a J. Sin embargo, expresa inseguridad en cuanto a si el ciclo J fue alguna vez puesto en form escrita, y repudia cualquier intento de separar el ciclo del norte del ciclo del sur. Sobre esta base Meek prefiere pensar en términos de una hipotesis de "stratum" y no en una puramente documentaria. Sus puntos de vista parecen haber sido de carácter mediador, y llamó poco la atención en el mundo de los eruditos.

En 1936, P. J. Wiseman dió un importante paso hacia la comprensión de la manera en que el Génesis fue compilado a la luz de la situación de la Babilonia antigua. Wiseman era un comodoro del aire británico con inclinaciones decididamente anticuarias; examinó las formas literarias de las tablillas babilónicas antiguas, con miras a resolver el problema literario del origen de Génesis. De la existencia de colofones, líneas para llamar la atencióрn, fechas puestas por escribas y otros artificios de la antigüedad familiares a los asiriólogos, Wiseman argumenta en favor a la presencia de un fenómeno similar en el grueso del libro de Génesis. Interpreta la enigmática frase "estas son las generaciones de" como que constituyen un colofón en el texto convirtiendo los versículos precedentes en una unidad completa, lo que en cuneiforme hubiera constituido una tablilla.[6] Además aduce la presencia de mecanismos literarios babilónicos en los relatos de Génesis tales como intentos de los escribas en poner fecha, de unir los pasajes en una serie, de poner títulos específicos a las secciones, y el uso de líneas de conexión.

La teoría de Wiseman postulaba fuentes documentales para Génesis, aunque de una naturaleza completamente diferente de las sugeridas por los partidarios de la

escuela de Graf-Wellhausen. Afirma la naturaleza estrictamente mesopotámica de gran parte de las fuentes que había descubierto, y sugiere que habían sido combinadas con los relatos de José para formar el libro de Génesis, presumiblemente bajo la influencia directa de Moisés. Su acercamiento tenía la clara ventaja de relacionar las antiguas fuentes mesopotámicas subyacentes al Génesis con un auténtico ambiente mesopotámico, a diferencia de los intentos de la escuela Graf-Wellhausen, y muestra que el método de escribir y de compilar empleado en Génesis estaba escencialmente en armonía en los procesos corrientes entre los escribas de la Antigua Babilonia.

F. Dornseiff a partir del estudio de la literatura griega, lanzó un ataque en 1934 contra la validez del uso de los nombres divinos en el Pentateuco como criterio con el fin de hacer un análisis literario. Refiriéndose a la Ilíada de Homero, hace notar que el nombre Alejandro, se encuentra frecuentemente en asociación con "París," lo cual sobre la base del análisis literario adoptado por la escuela Graf-Wellhausen serviría como un criterio válido para dividir la Ilíada en fuentes "Alenadrosistas" y "parisistas." También comapra las secciones legales interpoladas dentro del relato histórico del Pentateuco con sucesos similares en la literatura clásica antigua, notablemente en la *Opera et Dies* de Hesíodo. Ridiculizando el método de "pegamento y tijeras" para la compilación de obras tan majestuosas como la Ilíada, lo rechaza como un método válido para la formulación literaria del Pentateuco tal como se encuentra. Quizás lo más notable de este estudio es que estos pronunciamientos fueron publicados en una revista que había sido fundada por el distinguido crítico de vanguardia, Bernhard Stade.[7]

Sobre la base de antiguas excavaciones en Ras Shamra, el erudito conservador del Louvre de París, René Dussaud, señala las deficiencias inherentes en las conclusiones de la escuela Graf-Wellhausen. Recalcando la gran importancia de los descubrimientos en el lugar de la antigua Ugarit para la comprensión de la cultura Fenicio-Cananita, Dussaud sostiene, a la luz de la nueva evidencia, que la hipótesis Graf-Wellhausen había atribuido una fecha demasiado tardía a las pretendidas fuentes, y que además había subestimado enormemente el valor de la tradición israelita misma. Termina sus críticas del esquema analítico clásico afirmando que sería necesario someterlo a una revisión total como resultado de los descubrimientos en Ras Shamra,[8] opinión que ha sido ampliamente sustanciada desde aquel tiempo. Así que no es de extrañarse que J. Coppens declare que, aun para el fiel, el magnificente edificio crítico estaba siendo minado palpablemente en sus mismas bases.[9]

En 1930, Mowinckel se anticipó algo a las conclusiones posteriores de Volz y Rudolph al sostener que la fuente elohista pertenecía propiamente a Judá y no a Israel, y que había existido durante varios siglos como un proceso oral más bien que como una tradición escrita, en el mejor sentido de aquella expresión.[10] Tambíen afirma que el material elohista no contiene tradición alguna que fuese

independiente del documento jehovista; más bien, invariablemente escucha a la forma jehovista paralela en sus relatos de als antiguas tradiciones. Sin embargo, hacia el año 1937, Mowinckel había asumido un punto de vista diferente de la situación, atribuyendo las secciones del diluvio de Génesis a la fuente elohista y el material que no contiene el diluvio al autor jehovista.[11]

En 1931, Pedersen anunció el abandono de la posición tradicional wellhauseniana, habiendo repudiado anteriomente los matices hegelianos del esquema analítico y señala los problemas involucrados en la minuciosa delineación de las supuestas fuentes literarias y las precisiones de fecha que acompañan al proceso. Aunque reconoce que algunas colecciones de materiales posiblemente podrían ser designadas con las siglas J, E, D, y P, éstas eran fuentes paralelas y matizadas que por su misma naturaleza no se podían organizar dentro del marco de algún sistema evolutivo a *priori*. Pedersen continúa su ataque contra la forma corriente de la teoría del Pentateuco unos tres años más tarde en un artículo que firmemente rechaza el análisis wellhauseniano de Exodo 1-15 y examina el amterial de la Pascua en general a la luz del trasfondo de la historia cúltica y no bajo los principios del análisis literario.[13] Pedersen sostiene que esta leyenda de culto apareció en su forma más primitiva poco después del establecimiento israelita en Canaán, aunque su estructura actual pudiera haber sido post-exílica.[14]

B. LA ESCUELA DE UPPSALA

Lo que muchos estudiosos consideran como los ataques más devastadores contra la crítica literaria clásica del Pentateuco fue hecho por la así llamada "Escuela de Uppsala" de suecia. Aunque ciertos aspectos de la obra de estos eruditos escandinavos tiene afinidad con la escuela "Mito y Rito" (con un poco de vergüenza de ésta) y con los conceptos de reinado[15] y profecía cúltica defendidos por Mowinckel, no se puede negar que el énfasis de la escuela de Uppsala sobre la importancia de la tradición oral finalmente llega a Gunkel. H.S. Nyberg[16] fue un defensor entusiasta del lugar que la trasmisión oral tuvo en el crecimiento general del Antiguo Testamento. Reclama contra lo que la teoría Graf-Wellhausen sobre los orígenes hizo, a pesar de la intuición hebrea nativa y de las técnicas de quienes preservaron e hicieron circular las sagas del primitivo Israel. Además Nyberg y sus seguidores afirman que adherir a una creencia en la existencia de fuentes documentarias como tales milita en contra de la confiabilidad y la significancia de la tradición oral. Se sostenía que esta había sido preservada por los círculos o centros de tradición durante períodos prolongados, y que permaneció sustancialmente en esta forma hasta después del exilio.

Este punto de vista general se aplicó a la composición de los escritos proféticos por parte de Birkeland,[17] quien sostiene que la fijeza literaria de las

composiciones proféticas fue un fenómeno individual comparativamente tardío que representa la forma literal de una tradición cristalizada ya oralmente. Según esta teoría, cada profeta estaba rodeado por seguidores que después de su muerte, transmitían sus mensajes oralmente y los elaboraban a la luz de las tradiciones que habían crecido en torno al individual en referencia. Así que para Birkeland era virtualmente imposible estar seguro de que algún versículo en particular contuviese la *ipsissima verba* de un profeta dado,[18] de tal modo que los pronunciamientos finales en tales asuntos solamente podría hacerse sobre una base de tradición histórica más que sobre una base crítico literaria.[19]

Otro prominente especialista que siguió a Nyberg fue Engnell, que fue más allá que Volz y Pedersen al repudiar tanto el punto de vista evolucionista de la escuela de Wellhausen en cuanto a la religión israelita, y la hipótesis documentaria sobre los orígenes mismos del Pentateuco. Nyberg estaba de acuerdo con Noth al separar el grupo de escritos Deuteronomio-Reyes del de Génesis-Números, llamando al primero "obra P" y al segundo "obra D." Estas siglas no indican documentos en el sentido analítico clásico, sino más bien simbolizan los círculos de tradición que transmitieron este material hasta que por último asumió la forma final. Fundamental para la comprensión de este proceso era el reconocimiento del papel que había erjercido en la antigüedad la tradición oral.

En relación con esto Engnell sostiene que la tradición oral y la fijación escritas eran formas complementarias del mismo proceso general, que descartaba los redactores anónimos en favor de círculos y escuelas de tradición.[20] Rechaza categóricamente el esquema de análisis de Graf-Wellhausen como una interpretación europea anacrónica, y repudia la idea de que siquiera existiese el tipo de fuentes paralelas escritas del Pentateuco que era fundamental para las especulaciones de la escuela de Wellhausen. Engnell sigue a Dahse y a Dornseiff al atacar el criterio de los nombres divinos, y argumenta, a partir de una comparación del texto masorético con la LXX, que la variación en el uso de los nombres divinos en el primero se debió largamente a procesos posteriores de unificación.[21] Generalmente enfatizaba la confiabilidad del texto masorético.

Engnell sigue a Pedersen al proclamar que "la leyenda de la Pascua" de Exodo 1-15 era el pasaje central de un complejo sacerdotal que le parece ser apenas equivalente a la fuente sacerdotal de la escuela Graf-Wellhausen. Esta "obra P" sacralizó las tradiciones del reino del sur y en su mayor parte se apoyó en la tradición oral, con la posibilidad de que ciertas secciones--notablemente los pronunciamientos legales--hayan asumido un carácter escrito en forma temprana pero que también eran preservados corrientemente en la forma de declaraciones orales. La estructura final de esta tradición se atribuye al período de Esdras y Nehemías. En buena medida se supuso en forma similar que las secciones legales de Deuteronomio habían sido escritas en un período relativamente remoto, y que han reflejado las costumbres del reino del norte en forma más continua que "la

obra P," aunque en el tiempo en que el libro llegó a su forma final, en los días de Esdras y Nehemías, comenzaba a mostrar notables tonalidades del punto de vista teológico corriente en Judea.

La posición general establecida por Nyberg y Engnell fue adoptada por una cantidad de estudiosos escandinavos y aplicada a diversos aspectos de la profecía,[22] la religión israelita,[23] la literatura de la sabiduría,[24] y a los problemas generales de introducción al Antiguo Testamento.[25] El acercamiento de los eruditos de Uppsala y sus seguidores ha introducido una nueva perspectiva que influye sobre los estudios del Pentateuco en particular, pero ha sido sometida a una cierta cantidad de crítica.[26] Muchos de los que han permanecido fuera de este grupo tienen la sensación de que los escritores de Uppsala han caído en el mismo lazo que los adherentes de la teoría Graf-Wellhausen al llevar su método más allá de sus límites lógicos. Aunque el énfasis de ellos sobre la tradición oral es de gran importancia para atraer la atención sobre una de las formas en que se transmitía el material en el Antiguo Cercano Oriente, parece que ha sido enfatizada a tal punto que ha quedado virtualmente excluida la escritura, la cual también ocupaba una posición prominente en la preservación y transmisión de los antiguos materiales religiosos en Mesopotamia, Egipto y otros lugares del Cercano Oriente. Como lo señala Bright,[27] Engnell en particular parece haber cambiado una forma de crítica de las fuentes por otra del mismo tipo general, que difíclmente puede considerarse como una crítica contundente de la hipótesis documentaria clásica, si se tiene en cuenta que la imitación debe considerarse como la más sincera forma de adulación. Sin embargo, aparte de esto, está el hecho de que los estudiosos escandinavos parecen haber malentendido completamente la función de la tradición oral en el Antiguo Cercano Oriente, la que predominantemente era usada para la divulgación especial y contemporánea de material y sólo incidentalmente para propósitos de transmisión por un largo período de tiempo, puesto que la costumbre general era reducir a escritura toda cosa de importancia poco tiempo después de ocurridos los acontecimientos referidos. Aunque las formas orales y escritas del mismo material sin duda coexistían largo tiempo, la forma oral no existía con el propósito de suplantar a la forma escrita o para servir como su antecedente.

C. GRAN BRETAÑA Y LOS ESTADOS UNIDOS--1930-1950

Salvo pequeñas variaciones ocasionales menores sobre el tema crítico principal, los eruditos británicos en la época previa a la Segunda Guerra Mundial continuaron tras el molde establecido por S. R. Driver, dependiendo nerviosamente el uno del otro y de sus mentores alemanes. Los escritos de W. O. E. Oesterley y T. H. Robinson, y H. H. Rowley son típicos de este período.[28] El paso de los acontecimientos, mostró a Rowley como el más distinguido erudito en Antiguo Testamento en la Gran Bretaña de la post guerra. Hombre de

profunda erudición y de amplia simpatías, estableció una tradición de exactitud y de detalle en los estudios especializados que podrían bien ser emulados no solamente por sus compatriotas en el campo de los escritos del Antiguo Testamento, sino también por otros contribuyentes en el área general de las humanidades. Junto con S. H. Hooke, Rowley fue uno de los pensadores más independientes de su generación, y fue largamente responsable del creciente énfasis sobre la unidad de los escritos bíblicos[29] entre los británicos.

La erudición liberal contemporánea en los Estados Unidos se vio fuertemente influida por los escritos de C. A. Briggs, C. C. Torrey, J. A. Bewer, A. T. Olmstead, J. M. Powis Smith, y T. H. Pfeiffer.[30] Los extremos críticos de sus especulaciones se vieron sujetos a las influencias moderadoras de la escuela de Albright y de otros similarmente comprometidos con la actividad arqueológica. Esta situación era completamente diferente de la existente en Gran Bretaña y Europa, donde solamente unos pocos estudiosos del campo del Antiguo Testamento eran versados en las disciplinas de la arqueología, y donde, en consecuencia, era más posible que los hombres fuesen susceptibles a caer en las vaguedades de la crítica literaria subjetiva.

El período de la Segunda Guerra Mundial impuso severas restricciones a la actividad intelectual, pese a lo cual pudieron aparecer impresos algunos estudios, particularmente en los Estados Unidos y en unos pocos países neutrales. Unos pocos estudiosos alemanes siguieron apegados a la forma clásica de la escuela de Wellhausen,[31] ignorando estudiadamente las obras de los escandinavos y de otros autores, y hallando un grado de simpatía en los círculos británicos.[32] Sin embargo, otros especialistas, especialmente Arthur Weiser,[33] pusieron cuidado en señalar los impedimentos que las circunstancias políticas les habían impuesto en sus contactos con los estudiosos de otros países. Pese a esta desafortunada situación, la literatura alemana de post-guerra en el campo del Antiguo Testamento pronto comenzó a mostrar la influencia de la erudición escandinava. Así, aunque von Rad[34] aún empleaba la sigla J, E, D, y P, la edad que atribuía a las tradiciones tenía una relación my diferente con su forma escrita final de la que planteaba la escuela de Wellhausen. Martin Noth hizo una concesión al énfasis en la tradición oral considerando los documentos como la cristalización de generaciones de transmisión oral, pero aparte de esto prosiguó según las líneas clásicas de la crítica literaria, salvo, quizás, por su afirmación de que la historia "deuteronómica" se inició con el libro de Deuteronomio y siguó avanzando hasta el período exílico.[35]

La era de post-guerra también fue testigo de un avivamiento en el ataque contra la posición Graf-Wellhausen desde una variedad de fuentes. En 1943 Oswald Allis enfatiza la aceptación de la autoría mosaica sustancial del Pentateuco en un cuidadoso examen de los problemas relacionados con la tradicional posición liberal.[36] E. J. Young publicó su conservadora obra, *Introducción al Antiguo Testamento*, en inglés en 1949, la que sometía el pensamiento de los eruditos a

un minucioso examen.[37] F. V. Winnett también hizo un cuidadoso examen de las tradiciones que había bajo el Pentateuco, y llegó a la conclusión de que Exodo y Números provenían de una continua tradición mosaica que tuvo su origen en el reino del norte.[38] Cuando Samaria cayó en manos de los asirios el año 722 A.C. esta tradición fue transferida al reino del sur, donde sobrevivió en los círculos sacerdotales y fue revisada de acuerdo con el carácter prevalecientemente nacionalista. En el siglo séptimo A. C. la tradición mosaica fue reformada drásticamente, según Winnett, y fue presentada en la forma del Deuteronomio. Los círculos sacerdotales post-exílico de Jerusalén (P) trataron de armonizar la tradición mosaica original con su forma deuteronómica, pero sin éxito.

Winnett advierte contra la aplicación de la sigla J y E a su tradición mosaica, aunque a fin de cuentas expresa una preferencia por J, en el entendimiento de que se le reconozca claramente como producto del reino del norte, donde las tradiciones nacionales de los israelitas asumieron su forma final. Interpreta los problemas del Pentateuco en forma histórica en vez de hacerlo textualmente, considerando que la clave de la situación está en el reconocimiento del hecho de que la forma presente de la tradición refleja las pretensiones de primacía del santuario de Jerusalén y de sus oficiantes sacerdotales por sobre el sacerdocio "samaritano" o del norte, pretensión que no tenía fundamento. Aunque esta teoría no tuvo una amplia aceptación, es importante por el énfasis puesto en el lugar de los samaritanos en la formulación del canon del Pentateuco, materia que había sido ignorada largamente por la escuela Graf-Wellhausen.

Una serie de estudios hechos por el erudito católico-romano A. van Hoonacker, en que trató de aceptar tanto el análisis documentario como la autoría mosaica del Pentateuco apareció en 1949.[39] Esta serie fue editada por J. Coppens, el cual, por su parte, posteriormente defiende la fuerte marca del carácter mosaico sobre el material del Pentateuco.[40] El erudito católico-romano J. Steinmann fue considerablemente más lejos al atribuir a Moisés una parte importante en la reunión y formulación de las tradiciones religiosas e históricas que están en la base del Pentateuco.[41] Helling[42] y Levy, [43] hicieron otros intentos de invertir las tendencias de la escuela clásica de Wellhausen al sostener la homogeneidad literaria y la autoría mosaica del Pentateuco, para lo cual presentaron nuevos argumentos apoyando sus posiciones.

En 1955 W. J. Martin sobre bases estilísticas y filiológicas defiende el carácter mosaico general del Pentateuco, y ataca una de las presuposiciones básicas para la autoría de varios escritores al proponer la presencia de un interrogativo elíptico en el pasaje de Exodo 6:3 que involucra los nombres divinos. Martin señala las características que indican la naturaleza homogénea del Génesis, y enfatiza la adopción de una metodología basada en una acercamiento más objetivo a los problemas del Antiguo Testamento que lo hecho en las actividades de la escuela Graf-Wellhausen.[44] En 1957 G. T. Manley emprendió un estudio del Deuteronomio en que rechaza la pretensión de la escuela de Uppsala y de sus

seguidores en el sentido de que el Deuteronomio pertenecía al mismo autor del grupo literario Josué-Reyes.[45] Junto con rechazar cualqier relación entre las reformas de Josías y el origen del Deuteronomio, sostiene que el autor de este libro era alguien distinto de Moisés, que relata las cosas que oyó y recibió de otros en beneficio de la nación israelita. Basando su argumento en el hecho de que los datos topográficos y geográficos llevan muchos indicios de originalidad, piensa que el libro debió de ser escrito en el tiempo de Elí.

En la segunda edición de su *Einleitung*,[46] Artur Weiser se apartó un poco de las teorías sobre el origen del Pentateuco que están asociadas con Noth y von Rad. Aunque concede a la hipótesis suplementaria de Volz y Rudolph, a la teoría fragmentaria de Gunkel, y a los conceptos documentarios más clásicos de Smend y Eissfeldt alguna medida de verdad, Weiser reconoce que cada punto de vista de la situación tenía sus propios límites. Reclama contra los procesos atomizadores que tan frecuentemente han resultado del estudio de la crítica literaria indicando la imposibilidad de analizar las fuentes literarias hasta el más ínfimo detalle, y demostrando que el Pentateuco completo estaba formado por mucho más que la suma de sus respectivas partes. Weisser relaciona el origen de la literatura a la situación de vida del culto, y reconoce que la tradición oral podría bien haber coexistido por grandes períodos con las fuentes escritas. Se inclina a la creencia de que los autores de las diversas fuentes en efecto eran individuos, y no círculos o escuelas de tradición como Gunkel había sugerido. Puesto que el Pentateuco tenía una naturaleza cuasi sacramental, y se había originado, según él sostenía, en las fiestas cúlticas, las cuestiones de su proveniencia constituían algo más que problemas histórico-literarios en el sentido generalmente aceptado de esa expresión.

La influencia de Mowinckel y de Hooke es clara en la obra de A. R. Johnson que trató de demostrar la igualdad funcional del sacerdote y del profeta en los ritos del santuario.[47] Según el punto de vista de Johnson, el profeta era el agente responsable de pronunciar los oráculos así como del ejercicio de sus propios dones proféticos particulares, lo que incluiría la adivinación y la oración. Partiendo de la existencia de ligas proféticas en el período pre-exílico Johnson continúa su argumento diciendo que los grupos de profetas en Jerusalén se convirtieron en las ligas de cantantes mencionados en los escritos sacerdotales y en Crónicas. Desafortunadamente su tratamiento del último tema adolece de una apreciación inadecuada de las condiciones culturales existentes en el Canaán pre-exílico. Como lo ha demostrado Albright,[48] la tradición que enfatiza el lugar de la música y de la salmodia en los primeros días de la monarquía hebrea ha sido ampliamente verificada por los descubrimientos arqueológicos.

A partir de éstos parecería que los cananeos tenían un tipo de personal del templo al que se refieren las fuentes cuneiformes como "sarim,"[49] y que en el tiempo de David los cantantes hebreos estaban organizados en forma de liga siguiendo patrones ugaríticos. Esto persistió independientemente de la actividad

profética como tal hasta largo tiempo después del exilio; en consecuencia, no es fácil ver exactamente como los cultos proféticos de Jerusalén postulados por Johnson podrían ser convertidos en cultos de cantantes y músicos. En general, el autor parece dar la impresión de que los profetas eran poco más que funcionarios cúlticos, y esto no es ciertamente el punto de vista presentado por los relatos del Antiguo Testamento.

D. ERUDICION VETEROTESTAMENTARIA DESDE 1950

El período inmediato a la post-guerra en Gran Bretaña, fue testigo de las importantes contribuciones de H. H. Rowley[50] mientras en los Estados Unidos los miembros de la escuela de Albright reiniciaban sus producciones literarias, junto con otros estudiosos cuya obra había sido interrumpida por la guerra. Un rasgo notable del escenario americano ha sido la medida en que las autoridades judaicas han contribuido continuamente al estudio del Antiguo Testamento, según están representados en los escritos de T. H. Gaster, H. M. Orlinsky, H. L. Ginsberg, L. Finkelstein, Nelson Glueck, y numerosos otros estudiosos.[51]

El imuplso dado a la erudición bíblica católica-romana por la encíclica papal *Divino Afflante Spiritu*, publicada en 1943 dió como resultado una creciente atención a la influencia de la crítica bíblica liberal protestante sobre las formas tradicionales de pensamiento romano-católico así como a la medida en que los descubrimientos arqueológicos tenían influencia sobre el dogma de la iglesia católico-romana. Aunque algunos estudiosos de persuación católico-romana adhirieron a la posición tradicional de su iglesia en asuntos de crítica literaria,[52] otros tácitamente adoptaron teorías que estaban siendo crecientemente descartadas por los eruditos protestantes y judíos, produciendo un considerable crecimiento de tensión dentro de los confines dogmáticos del cuerpo eclesiástico romano.[53]

La nueva era de estudios bíblicos fue introducida por el descubrimiento accidental de un depósito de manuscritos en una caverna en el extremo norte del Mar Muerto. Millar Burrows, eminente erudito americano, que antes había publicado una importante obra de arqueología bíblica,[54] junto con J. C. Trever fue responsable de las primeras etapas de identificación y publicación de una sección de los rollos del Qumrán. Cuando la naturaleza del descubrimiento fue comunicada al mundo de los esudiosos, inmediatamente fue reconocido como de la más alta importancia para los estudios bíblicos. En este campo surgió un verdadero diluvio de tratados muy documentados en los cuales fueron bienvenidas las contribuciones de jóvenes especialistas de habla inglesa, cuya presencia fue el rasgo más prominente. El incalculable valor de los manuscritos bíblicos del Qumrán para la crítica textual se hizo inmediatamente evidente cuando se estuvo seguro de que representaban una tradición genuinamente pre-cristiana que en sí mismo hacía que la evidencia textual para el Antiguo Testamento hebreo avanzara en por lo menos un milenio. Décadas de estudio en este campo general

había acostumbrado a los eruditos a la idea de un intervalo prolongado entre el período en que se compilaron los últimos manuscritos hebreos y la fecha de los manuscritos existentes, pero con el descubrimiento de los rollos bíblicos del Qumrán este vació fue cubierto en una medida nunca jamás soñada.

Cuando el profesor E. L. Sukenik informó que ninguno de los rollos que habían llegado a su poder podían ser fechados más acá del año setenta después de Cristo, surgió una furiosa discusión entre los eruditos, que eran francamente escépticos en cuanto a la genuinidad de la fecha propuesta para el material manuscrito, recordando los engaños anteriores en el campo bíblico. Sin embargo, la autenticidad de los rollos fue demostrada más allá de toda duda razonable cuando un grupo de arqueólogos competentes redescubrió y excavó la cueva donde habían sido depositados los manuscritos originalmente. En aquel tiempo se había descubierto una cantidad de escondrijos de manuscritos, revelando una amplia gama de literatura bíblica y no bíblica asociada con una comunidad religiosa que había ocupado el Khirbet Qumrán intermitentemente desde más o menos ciento cincuenta antes de Cristo hasta la caída de Jerusalén el año setenta después de Cristo. La clasificación y publicación de los diversos fragmentos de manuscritos por un equipo internacional de expertos comenzó pocos años después de los descubrimientos inciales, y la velocidad de los métodos modernos de comunicación permitió al mundo intelectual el acceso a reproducciones fotográficas de numerosos manuscritos y fragmentos en un período relativamente corto en el tiempo.

De las diversas evaluaciones que se han hecho de los rollos de Qumrán y su importancia para los estudios bíblicos, son pocas las que no han enfatizado el efecto revolucionario sobre todos los acercamientos futuros a los problemas tradicionales. La primera década de estudio fue suficiente para revelar la forma en que los rollos apoyaban el carácter fidedigno en general del Texto Masorético, y para arrojar luz sobre los procesos que yacen en su trasmisión a través de los siglos. Expertos de diversos países han participado en estudios del Qumrán de diversas especies. Esto ha traído como resultado una producción asombrosa de literatura sobre el tema, que no da señales de disminuir al momento de escribir esto. Se puede afirmar con toda seguridad que muy pocos libros que en el futuro traten con los variados problemas del Antiguo Testamento podrán ser inmunes a la influencia de los rollos de Qumrán. En esta misma obra se emprenderá más adelante un breve estudio de los manuscritos mismos y de la importancia de los estudios del Qumrán en general para el Antiguo Testamento.

De los libros publicados en la segunda mitad del siglo XX que no estaban inmediatamente preocupados con los rollos del Qumrán, cabe destacar varios por solamente el efecto que han tenido sobre el curso de los estudios bíblicos. De particular importancia es la monumental síntesis de la historia religiosa del Antiguo Testamento publicada en hebreo por Yehezkel Kaufmann, que fue traducido y resumido en una edición de un tomo por Moshe Greenberg.[55] Aunque

Kaufmann generalmente aceptaba las conclusiones de la escuela Graf-Wellhausen respecto de la identificación de fuentes del Pentateuco J, E, D, y P, sus puntos de vista en otras materias estaban en oposición diametral a las de la crítica bíblica europea clásica. Su revolucionario estudio de la historia de la religión israelita estaba basado en la premisa de que aunque arraigada en culturas avanzadas del Antiguo Cercano Oriente, la religión de los hebreos era absolutamente diferente que cualquier cosa que fuese concocida a las naciones de la antigüedad.

Kaufmann postula la existencia de una visión del mundo monoteísta entre los hebreos desde una época muy temprana, y rechaza en forma inflexible la teoría de la escuela de Wellhausen de un desarrollo evolucionista de la fe desde principios primitivos hasta su culminación en el monoteísmo ético de los profetas mayores. En cambio, sostiene que el *Weltanschauung* fue fundamental para el concepto hebreo de una cultura nacional y subraya todo aspecto de él desde su mismo principio. Aunque su obra está marcada por algunas tonalidades de la escuela de Wellhausen, tuvo el efecto de producir un quiebre significativo con los puntos críticos anteriores en cuanto al origen y desarrollo de la religión israelita,[56] y puso un fundamento de suma importancia para un nuevo acercamiento a esta área de estudio del Antiguo Testamento.

En 1954, E. R. Thiele,[57] propuso una solución radical a los muchos problemas que se discutían en torno a la cronología de la monarquía hebrea. Su propósito era determinar el método exacto por el cual los escribas de la antigüedad compilaban sus cronologías, y comenzó su tarea asumiendo que el Texto Masorético era básicamente fidedigno y correcto en su forma existente. Como resultado pudo encontrar la presencia de métodos de años de ingreso y de no ingreso de información por parte de los escribas en el libro de Reyes y de Crónicas, y pudo relacionarlos exitosamente entre sí y también con ciertos puntos fijos en la cronología del Antiguo Cercano Oriente. Su procedimiento, que tuvo éxito donde todos los intentos precios habían fracasado, tuvo la ventaja de estar firmemente basado en una metodología apropiada a las categorías orientales de pensamiento, situación completamente diferente de lo que se había logrado en la gran cantidad de intentos previos de resolver los problemas cronológicos de la monarquía hebrea.

Antes de la segunda guerra mundial, en la obra de W. Eichrodt,[58] halla expresión un nuevo énfasis sobre la unidad básica de la fe hebrea. Eichrodt se apartó en gran medida del método acostumbrado de presentación histórica de datos y relacionó los diversos elementos de la fe israelita con una idea central, a saber, la del pacto en Sinaí.[59] También adoptó un acercamiento similar Sellin,[60] que seleccionó como ideas centrales las doctrinas básicas de Dios, el hombre y la salvación, sobre la base de que proporcionaban un fundamento más amplio que el pacto para los propóstios de demostrar la unidad de la enseñanza bíblica. Sellin interpreta la teología de Israel de un modo cristocéntrico, acercamiento que fue desarrollado en mayor medida por Vischer, que en una obra de dos volúmenes[61]

trató de presentar un sistema teológico formulado de tal modo que permitiera compreder la verdad eterna universalmente válida. Una obra de primera importancia escrita por el sabio católico-romano P. Van Imschoot[62] refleja la influencia de Köhler y Eichrodt en ciertos detalles, aunque adopta un acercamiento más dogmático a la teología del Antiguo Testamento, y no trata de demostrar la unidad de la fe hebrea en función de una idea central tal como la del Pacto. Otros autores que tratan con diversos aspectos de la Teología del Antiguo Testamento en un período más reciente incluyen a N. H. Snaith, Wheeler Robinson, Millar Burrows, Th. C. Vriezen, O. J. Baab, W. A. L. Elmslie, A. R. Johnson, H. H. Rowley, R.C. Dentan, y G. E. Wright.[63]

En 1958 apareció una versión inglesa del libro de E. Jacobs *Théologie de l'Ancien Testament* (1955). En 1957 fue publicado el primer volumen de una teología del Antiguo Testamento de von Rad.[64] En 1956 se publicó la versión inglesa de una importante contribución teológica de Mowinckel originalmente titulada *Han som kommer*,[65] y se hizo notable por representar una modiciación de parte del autor de sus anteriores puntos de vista en materias tales como El Siervo del Señor. También en este libro toma Mowinckel la posición de que la iglesia cristiana tenía razón al encontrar el verdadero cumplimiento de las profecías del Siervo de Isaías en la persona de Jesucristo.[66] G. A. Knight intenta una interpretación de conceptos teológicos del Antiguo Testamento,[67] mientras J. Jocz enfatiza la importancia de la elección de Israel y el lugar de la nación en el plan de salvación divinamente revelado.[68]

El vasto incremento del conocimiento arqueológico dio como resultado, entre otras cosas un interés renovado en la producción de numerosos tratados sobre la geografía de la Tierra Santa,[69] poniendo, de esa forma, el tratamiento del tema[70] al día respecto del conocimiento moderno. Otras publicaciones tratan de las producciones artísticas del Antiguo Cercano Oriente,[71] y de la vida contidiana del mundo del Antiguo Testamento.[72] Las obras de S. Moscati,[73] y de C.H. Gordon[74] han arrojado una gran cantidad de luz sobre diversas facetas de la cultura del Antiguo Cercano Oriente, mientras la erudición veterotestamentaria en general está largamente endeudada con los trabajos editoriales de individuos tales como F. Pohl (*Orientalia y Analecta Orientalia*), F. F. Bruce (*The Palestine Exploration Quarterly* y *The Evangelical Quarterly*), G. E. Wright y F. M. Cross (*The Biblical Archaeologist*), de Boer *Oudtestamentische Studiën*), T. Fish (*The Journal of the Manchester University Egyptian and Oriental Society*), C.J. Bleeker (*Numen*), y muchos otros especialistas que han desempeñado tareas similares.

También el mundo de habla inglesa se ha beneficiado en forma particularmente grande por la profusión de Diccionarios Bíblicos, Enciclopedias y comentarios, que reemplazan obras antiguas como las editadas por Hastings[75] y Orr,[76] y reflejando muchos de los avances en el conocimiento que pertenecen a la segunda mitad del siglo veinte.[77] Además de producir obras similares en su propio

idioma, algunos eruditos alemanes han orientado sus esfuerzos para apoyar una serie en inglés editada bajo el liderazgo de G. E. Wright y otros, titulada *The Old Testament Library*,[78] que además de comentarios puramente bíblicos incluye otro tipo de composiciones,[79] y en realidad se ha apoyado bastante en la serie alemana *Dzs Alt Testament Deutsch*. También ha sido notoria en la literatura de mediados del siglo 20, la traducción de la Biblia que incluye novedades en cuanto a la arqueología y al conocimiento teológico.[80] Otro logro notable fue la publicación de una nueva edición del Texto Masorético por parte de la Sociedad Bíblica Británica y Extanjera.[81]

Uno de los rechazos más importantes de la teoría Graf-Wellhausen fue hecha por C. H. Gordon en un artículo de *Christianity Today*.[82] Gordon, antiguo arqueólogo del Cercano Oriente y brillante lingüista, presenta las razones que le condujeron a este cambio de perspectiva desde una posición que previamente era liberal,[83] y a partir de literatura paralela del Antiguo Cercano Oriente muestra lo inadecuado que es la ultilización de los nombres divinos en el Pentateuco como un criterio para análisis documentario. En particular él advierte, como otros lo han hecho, contra el empleo de una metodología crítica que contradice y no armoniza con los hechos observados por el *Sitz im Leben* del Antiguo Cercano Oriente, y que podía dar como único resultado la conclusión de que nada o muy poco del Antiguo Testamento era auténtico. Esta crítica extremadamente importante del método analítico de Graf-Wellhausen, que refleja un vasto conocimiento de la vida y las costumbres orientales, necesariamente tendrá que ser tomada en cuenta por todos los estudiantes serios del Antiguo Testamento.

En 1962, Gordon publicó una valiosa contribución al estudio del trasfondo que es común a las civilizaciones griega y hebrea en que demuestra que, lejos de ser absolutamente diferentes una de la otra, en realidad eran estructuras paralelas levantadas sobre los mismos fundamentos culturales del Mediterráneo Oriental.[84] Gordon no estaba preocupado tanto de la era helenística, cuando la fusión de lo griego con otras áreas del Cercano Oriente era un hehco consumado que ahora es reconocido por todos, sino con la "Edad Heroica" de Grecia y de Israel. El período en consideración se extendía desde el comienzo de la Edad Egipcia de Amarna (siglo quince A. C.) hasta el siglo décimo A. C. Refiriéndose a numerosas similitudes y diferencias, Gordon proporciona un relato convincente del punto hasta el cual los textos griegos y hebreos por igual registraban tradiciones auténticas de la Edad Heroica del Mediterráneo Oriental durante la segunda mitad del segundo milenio antes de Cristo.

Aunque W. F. Albright intentó desacreditar en cierta medida las conclusiones a las que llegó Gordon,[85] este fue igualmente enfático al afirmar la validez e importancia de su trabajo en estudios homéricos y del Antiguo Testamento por igual;[86] y para cualquiera que esté bien fundado en ambas disciplinas los hechos favorecen evidentemente a Gordon. Particularmente valiosas para toda la cuestión de los orígenes del Pentateuco es su insistencia en un máximo de fuentes escritas

subyacentes a los relatos, en oposición al énfasis en general de la ortodoxia liberal que adhiere al concepto de un largo período de transmisión oral antes que el material escrito llegase a su forma final. Esta conclusión condujo a Gordon a un rechazo de la noción de que el Pentateuco era "obra de un editor que unió diversos documentos" y a una afirmación del punto de vista de que en cambio era la épica de una nacionalidad.[87]

E. ESTADO ACTUAL DE LA ERUDICION VETEROTESTAMENTARIA

Es común que quienes comentan la situación en el área del análisis crítico de mediados del siglo veinte afirmen que es mucho más difícil afirmarla ahora que lo que era cincuenta años antes.[88] La fe de muchos en la racionalidad filosófica de la crítica ortodoxa ha sufrido una dura prueba, como lo indican los comentarios de Bright en 1960:

> "...después de dos guerras totales y de otra cantidad de horrores imposibles de mencionar, quedan pocos en la actualidad que encontrarían en una evolución meliorativa una explicación suficiente de la historia humana, y, por ende, de la historia de Israel."89

Además señala que los eruditos han reconocido en forma creciente la imposibilidad de ordenar los documentos en una clara progresión cronológica, o de aducir tales documentos para apoyar un cuadro igualmente conciso de la evolución de la religión israelita.[90] También deja en claro que la hipótesis documentaria no es prerrogativa expresa de la Escuela Graf-Wellhausen, y que se levanta o cae en buena medida en forma independiente de aquella línea de opinión. Al notar que muchos eruditos todavía adhieren a la formulación clásica de los documentos, sustanciando así en gran medida las predicciones de Peake[91] en el sentido de que se debería adoptar "una posición central" en la materia, Bright se vio enfrentado con la misma situación problemática con la que fue confrontado Kaufmann en circunstancias similares.

Este escribe:

> Los argumentos de Wellhausen se complementaban armoniosamente, y ofrecían lo que parecía ser un sólido fundamento sobre el cual se podía edificar la casa de la crítica bíblica. Sin embargo, desde entonces, tanto la evidencia como los argumentos que apoyan esa estructura han sido puestos en cuestión y, en cierta medida, han sido rechazados. Sin embargo, la erudición bíblica, aunque reconoce que los cimientos se han derrumbado, no obstante siguen adhiriendo a sus conclusiones. La crítica de la teoría de Wellhausen que comenzó hace unos cuarenta años no ha sido llevada en forma consecuente hasta sus últimas consecuencias. Igualmente incapaz de aceptar la teoría en su formulación clásica y de regresar a los puntos de vista

precríticos de la tradición, la erudición bíblica ha entrado en un período de búsqueda de nuevos fundamentos.[92]

Muchos estudiantes profesionales del Antiguo Testamento, incluyendo algunos eruditos del más alto calibre intelectual, han llegado a la conclusión de que está haciéndose cada vez más difícil ignorar o deshechar los resultados de una investigación y erudición honesta. En consecuencia han comenzado a dedicarse a la tarea de comprobar, hasta donde sea posible, los hechos reales de la situación cultural del Antiguo Cercano Oriente, y a la luz de tales cosas están haciendo un gran esfuerzo por interpretar los fenómenos literarios y otros referentes al Antiguo Testamento.

En esta empresa, la iniciativa le parece a este autor, corresponde muy claramente a los estudiosos norteamericanos, y en no poca medida a los miembros de las escuelas de Albright y los seguidores de C. H. Gordon. El período creativo del estudio crítico en Alemania hace tiempo ya ha terminado, y el naturalismo y el nihilismo de eruditos tales como Noth, militan contra cualquier progreso realista hacia una metodología más segura. Por cierto, si se permite que tal énfasis continúe su influencia sobre el pensamiento alemán, parece difícil evitar la conclusión de que los productos de la erudición alemana, en cuanto al Antiguo Testamento, serán cada vez más un simple producto de valor e interés como antigüedad, representando el resultado de una corriente académica muy alejada de la principal corriente de pensamiento en el área de los estudios del Antiguo Testamento.

La obra de Gunkel, junto con las ideas de los eruditos escandinavos, señala hacia resultados más fructíferos que los que de otro modo pudieran haberse esperado, aunque aun aquí hay que poner freno a fin de evitar el elemento puramente especulativo, el ejercicio de lo cual ha sido tan prominente en la erudición europea en general. Los autores británicos, que han seguido fielmente los puntos de vista medios de R. S. Driver, se encuentran en el período pre-Qumrán, víctimas de lo que en círculos económicos se conocería como una ley de los retornos decrecientes y, aparte de las obras de H. Hooke y H. H. Rowley, lo único que los ha rescatado de esta peligrosa condición en cierta medida han sido las actividades de unos pocos eruditos jóvenes que han participado activamente en la investigación del material procedente de Qumrán.[93]

Parece abundantemente claro que toda la erudción futura debe adoptar una actitud mucho más crítica hacia sus presuposiciones teóricas, particularmente a la luz del caudal creciente de información que ahora hay disponible en casi todos los aspectos de la vida del Antiguo Cercano Oriente. A este autor le parece que es mucho más deseable, como pre-requesito para la erudición, un conocimiento lo más alto posible de los hechos más seguros de la situación, que una indoctrinación *a priori* en cuanto a las especulaciones críticas, muchas de las

cuales han sido presentadas con entusiasmo pero sin haber sido demostradas en forma conclusiva.

Si, como C. H. Gordon, uno está preparado a ir a dondequiera que los hechos lo conduzcan, sin consideración de las consecuencias que pudiera tener para un acercamiento pietista a la erudición del pasado, uno se encontrará con problemas difíciles todavía, pero por lo menos los confrontará con la seguridad de que el acercamiento metodológico que uno ha adoptado está fundado firmemente en procedimientos adecuadamente inductivos de razonamiento, y no en un instrumento arbitrario para el ejercicio subjetivo. Sin embargo, como Gordon ha señalado,[94] este no es un sendero fácil para que los estudiosos lo sigan, particularmente aquellos que han sido adiestrados exclusivamente en los métodos del análisis literario según los exponía la escuela Graf-Wellhausen. Sin embargo, ya es cuestión de un hecho observado que los antiguos fundamentos han probado ser completamente inadecuados a la situación exigida por el ejercicio de las facultades críticas y, hasta que sean sustituidos, la superestructura levantada con tal entusiasmo por tantas manos distintas durante un período prolongado, está en un constante peligro de sufrir el colapso, según lo indica el estado completamente divergente de la opinión de a mediados del siglo veinte en cuanto a toda la cuestión de los hallazgos crítico-literarios.

Por lo tanto, al final es una cuestión de método, y según el punto de vista de este autor, solamente cuando la crítica se establece en forma adecuada sobre una base segura en cuanto a la vida del Antiguo Cercano Oriente y no sobre especulaciones filosóficas o metodológicas occidentales es que el estudioso del Antiguo Testamento puede esperar que se refleje algo de la vitalidad, dignidad y riqueza espiritual de la ley, la profecía y los escritos sagrados.

NOTAS DE PIE DE PAGINA: PRIMERA PARTE. CAPITULO IV. EL ESTUDIO DEL ANTIGUO TESTAMENTO DESDE LA PRIMERA GUERRA MUNDIAL

[1] *Die Einheit un Echtheit der fünf Bücher Mosis* (1913). Una posición similar fue adoptada por D. B. Macdonald, *The Hebrew Literary Genius* (1933).

[2] U. Cassuto, *La Questione della Genesi* (1934), *The Documentary Hypothesis*, Tr. In. Israel Abrahams (1962). Cf. B. Jacob, *Das Erste Buch der Thora* (1934).

[3] *Moses and the Monuments: Light from Archaeology on Pentateuchal Times* (1920), pp. 41 ss.

[4] *The Problem of the Pentateuch: A New Solution by Archaeological Methods* (1920), p. 284.

[5] *Die Sprache des Pentateuch in ihren Bezeihungen zum Aegyptischen, I* (1929), Tr. In. *The Language of the Pentateuch and its Relation to the Egyptian* (1931). Cf. su *The Accuracy of the Bible* (1934).

[6] *New Discoveries in Babylonia About Genesis* (1936), pp. 45 ss.; cf. *GBB*, p. 282.

[7] F. Dornseiff, *ZAW*, LII (1934), pp. 57 ss., LIII (1935), p. 154. LV (1937), pp. 127 ss., LVI (1938), pp. 64 ss.

[8] Dussaud, *Les Découvertes de Ras Shamra (Ugarit) et L'Ancient Testament* (1937), pp. 100 ss.

[9] *L'Histoire Critique de l'Ancien Testament* (1938), p. 87.

[10] *ZAW*, XLVIII (1930), pp. 233 ss.

[11] Mowinckel, *The Two Sources of Predeuteronomic Primeval History (JE) in Gen. i-xi* (1937).

[12] *ZAW*, XLIX (1931), pp. 161 ss.

[13] *ZAW*, LII (1934), pp. 161 ss.; cf. su *Israel: Its Life and Culture* (ed. 1940), III-IV, pp. 726 ss.

[14] Para una crítica de la posición general de Pedersen, véase C. R. North, *OTMS*, p. 77.

[15] Cf. I. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East* (1943).

[16] *ZAW*, LII (1934), pp. 241 ss.; véase además su *Studien zum Hoseabuche: zugleich ein Beitrag zur Klärung des Problems der alttestamentlichen Textkritik* (1935).

[17] *Zum hebräischen Traditionswesen: die Komposition der prophetischen Bücher des AT* (1938).

[18] CF. I. Engnell, *Svensk Exegetisk Κρσβαοκ* (1947), XII, pp. 94 ss., y *The Call of Isaiah* (1949), pp. 54 ss.

[20] Engnell *Gamla Testamentet: En traditionhistorisk inledning* (1945), I, pp. 8ss.

[21] *Ibid.*, pp. 191 ss. Para una demostración de que el texto hebreo es superior al de la LXX, véase Skinner, *The Divine Names in Genesis* (1914).

[22] E.g. J. Lindblom, *Profetismen i Israel* (1934); S. Mowinckel, *JBL*, LIII (1934), pp. 199 ss., *Acta Orientalia,* XIII (1935), pp. 264 ss., XIV (1936), p. 319, *JBL*, LVI (1937), pp. 261 ss., *Prophecy and Tradition* (1946); A. Haldar, *Associations of Cult Prophets Among Anciente Semites* (1945), *Studies in the Book*

of Nahum (1947); A. S. Kapelrud, *Joel Studies* (1948); G. Widengren, *Literary and Psychological Aspects of the Hebrew Prophets* (1948); C. Lindhagen, *The Servan Motif in the OT: A Preliminary Study to the 'Ebed-Yahweh Problem in Deutero Isaiah* (1950).

[23] J. Lindblom, *Israels Religion i gammaltestamentlig tidi* (1936); cf. su *Den Gammaltetamentliga relgionens egenart* (1935).

[24] J. Lindblom, *Bokem om Job och hans lidande* (1940); G. Widengren, *The Accadian and Hebrew Psalms of Lamentation as Religious Documents* (1937); H. Ringgren, *Word and Wisdom: Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East* (1947).

[25] A. Bentzen, *Indleaning til det Gamle Testamente* (1941), Tr. In. Como *Introduction to the OT* (2 tomos, 1948-1949); G. Oosterborn, *Tōrā in the OT. A Semantic Study* (1945) y *Cult and Canon: A Study in the Canonization of the OT* (1951).

[26] Cf. C. R. North, *OTMS*, pp. 77 ss.

[27] *BANE*, p. 22.

[28] Obras representativas son: Oesterley y Robinson, *Hebrew Religion, Its Origin and Development* (1930), *A History of Israel* (2 tomos, 1932), *An Introduction to the Books of the OT* (1934). Peake, *The Servant of Yahweh and Other Lectures* (1931). Cook, *The OT: A Reinterpretation* (1936). Phythian-Adams, *The Call of Israel* (1934). Robinson, *The OT: Its Making and Meaning* (1937), *The History of Israel: Its Facts and Factors* (1938). Rowley, *Darius the Mede and the Four World Empires of Daniel* (1935).

[29] Cf. Roweley, *The Relevance of the Bible* (1941), *The Unity of the Bible* (1953).

[30] Los escritos americanos incluyen: Briggs, *The Higher Criticism of the Hexateuch* (1897); Torrey, *The Composition and Historical Value of Ezra-Nehemiah* (1896), *Ezra Studies* (1910), *The Second Isaiah* (1928), *Psuedo-Ezequiel and the Original Prophecy* (1930); Bewer, *The Literature of the OT* (1912); Olmstead, *History of Assyria* (1923), *History of Palestine and Syria* (1931), *History of the Persiam Empire* (1948); Powis Smith, *The Origin and History of Hebrew Law* (1931); Pfeiffer, *Introduction to the OT* (1941).

[31] E.g. G. Hölscher, *Die Anfänge der Hebräischen Geschichtsschreibung* (1942); cf. su *Geschichtsschreibung in Israel. Untersuchungen zum Jahvisten und Elohisten* (1952).

[32] E. G. C. A. Simpson, *The Early Traditions of Israel: A Critical Analysis of the Pre-Deuteronomic Narrative of the Hexateuch* (1948).

[33] En el Prefacio de la segunda edición (1949) de *Einleitung in das AT*.

[34] *Deuteronomium-Studien* (ed. 1948), *Das erste Buch Mose, Genesis Kapitel 1-12, 9* (1949).

[35] En su *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* (1948).

[36] *The Five Books of Moses* (1943).

[37] Edición revisada, 1960.

[38] *The Mosaic Tradition* (1949).

[39] J. Coppens (ed.), *De Compositione Literaria et de Origine Mosaica Hexateuchi. Disquisitio Historico-Critica* (1949).

40 *Chronique d'Ancien Testament, Le Probléme de l'·exateuque* (1953); cf. el artículo de Coppens en la *Nouvelle revue théologique*, LXV (1938), p. 513: Tr. In. en el c. 1 de E. A. Ryan y E. W. Tribbe, *The OT and the Critics* (1942), pp. 11 ss.

41 *Les plus anciennes traditions du Pentateuque* (1954).

42 *Die Frühgeschichte des israelitischen Volkes* (1947).

43 *The Growth of the Pentateuch* (1955).

44 *Stylistic Criteria and the Analisis of the Pentateuch* (1955), pp. 5 ss.

45 *The Book of the Law* (1957).

46 Publicado en 1948; Tr. In. rev. por D. M.Barton , *The OT: Its Formation and Development* (1961).

47 *The Cultic Prophet in Ancient Israel* (1944).

48 *ARI*, pp. 125 ss.

49 Cf. C. H. Gordon, *Ugaritic Handbook* (1955), p. 272, N 1934, cf. N 1991.

50 Que incluye *The Rediscovery of the OT* (1944), *The Missionary Message of the OT* (1945), *The Authority of the Bible* (1949), *From Joseph to Joshua: Biblical Traditions in the Light of Archaeology* (1950), *The Growth of the OT* (1950), *The Teach-Yourself Bible Atlas* (1960).

51 Representados por: Gaster, *Thespis: Ritual, Myth, and Drama in the Ancient Near East* (1950); además editó *The New Golden Bough* (1959); Orlinsky, *The Septuagint: The Oldest Translation of the Bible* (1949), *Ancient Israel* (1954). Ginsberg, *Ugaritic Texts* (1936), *The Legend of King Keret* (1946), *Studies in Kohelet* (1950); Filkenstein, *The Jews: Their History, Culture and Religion* (1949); Glueck, *The Other Side of the Jordan* (1940), *The River Jordan, Being an Illustrated Account of the Earth's Most Storied River* (1946), *Rivers in the Desert* (1949).

52 E.G. C. Schedl, *Geschichte des AT* (4 tomos, 1956); F. Michaeli, *Le livre de la Genése (Chapitres 1 a 11)* (1957); B. Mariani, *Introductio in libros Veteris Testamenti* (1958); P. O'Connell, *Science of Today and the Problems of Genesis* (1959).

53 Para un estudio del movimiento bíblico católico romano, véase J. Levie, *The Bible, Word of God in Words of Men* (1962), pp. 40 ss., 191 ss.

54 *What Mean These Stones?* (1941).

55 Kaufmann, תולדות האמונה הישראלית : מימי קדם עד סוף בית שני (8 tomos, 1937-1956), Tr. In. *The Religion of Israel: From its Beginnings to the Babylonian Exile* (1960).

56 Como los expresados, por ejemplo, por Ooesterley y Robinson en *Hebrew Religion*.

57 *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings: A Reconstruction of the Chronology of the Kingdoms of Israel and Judah* (1954, ed. rev. 1965).

58 *Theologie des AT* (3 tomos 1933-1939), Tr. In. J. Baker, *Theology of the OT* (tomo 1, 1961).

59 Cf. L. Kohler, *Theologie des AT* (1935), Tr. In. A.S. Todd, *OT Theology* (1957); C. Alves, *The Covenant* (1957); R. de Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions* (1962); J. B. Payne, *The Theology of the Older Testament* (1962).

60 *Alttestamentliche Theologie auf Religionsgeschichtlicher Grundlage* (2 tomos), 1933.

[61] *Das Christuszeugnis des AT* (2 tomos, 1934, 1942), Tr. In. *The Witness of the OT to Christ* (tomo 1, 1949).

[62] *Théologie de l'Ancient Testament* (2 tomos, 1954, 1956).

[63] Snaith, *The Distinctive Ideas of the OT* (1944); Robinson, *Inspiration and Revelation in the OT* (1946); Burrows, *An Outline of Biblical Theology* (1946); Vriezen, *Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament* (1949), Tr. In. *An Outline of OT Theology* (1958); Baab, *The Theology of the Old Testament* (1949); Elmslie, *How Came Our Faith: A Study of the Religion of Israel and Its Significance for the Modern World* (1949); Johnson, *The One and the Many in the Israelite Concept of God* (1942), *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel* (1949); Rowley, *The Biblical Doctrine of Election* (1950); Dentan, *Preface to OT Theology* (1950, ed. rev. 1963); Wright, *The God Who Acts: Biblical Theology as Recital* (1952).

[64] *Theologie des At, I* (1957), Tr. In. D.M.G. Stalker, *OT Theology I: The Theology of Israel's Historical Traditions* (1962); II (1965).

[65] Tr. In. G. W. Anderson, *He That Cometh* (1956).

[66] Cf. C. R. North, *The Suffering Servant in Deutero Isaiah* (1948), p. 218.

[67] *A Biblical Approach to the Doctrine of the Trinity* (1957), *A Christian Theology of the OT* (1959), *Law and Grace* (1962).

[68] J. Jocz, *A Theology of Election: Israel and the Church* (1958), *The Spiritual History of Israel* (1961).

[69] E.G. G. E. Wright y F. V. Filson, *Westminster Historical Atlas to the Bible* (1945); L. H. Grollenberg, *Atlas of the Bible* (1956); E. G. Kraeling, *Bible Atlas* (1956); D. Baly, *The Geography of the Bible* (1957); M. du Buit, *Géographie de la Terre Sainte* (2 tomos, 1958); H. H. Rowley, *The Teach-Yourself Bible Atlas* (1960); M. A. Beek, *Atlas of Mesopotamia* (1962); C. F. Pfeiffer, *Baker's Bible Atlas* (1962).

[70] E.G. T. H. Horne, *A Summary of Biblical Geography and Antiquities* (1856); G. A. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land* (1894); J. B. Calkin, *Historical Geography fo Bible Lands* (1904); F. M. Abel, *Géographie de la Palestine* (1933).

[71] E.g. H. Frankfort, *The Art and Architecture of the Ancient Orient* (1954); J. B. Pritchard, *The Ancient Near East in Pictures Relating to the OT* (1954); A. Malroux y G. Salles (eds.), *The Arts of Mankind: Sumer* (A. Parrot, 1960), *Nineveh and Babylon* (Parrot, 1961), *Iran, Parthians and Sassanians* (R. Ghirshman, 1962).

[72] E.G. M. S. y J. L. Miller, *Encyclopedia of Bible Life* (1944); E. W. Heaton, *Everyday Life in OT Times* (1956); P. R. Ackroyd, *The People of the OT*; W. Corswant, *A Dictionary of Life in Bible Times* (ed. 1960); R. de Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions* (1962).

[73] *Storia e Civilta dei Semiti* (1049), Tr. In. *Ancient Semitic Civilisations* (1957); *L'epigrafia ebraica antica 1935-1939* (1951); *L'oriente antico* (1952); *Oriente in nuovo luce* (1954); *Il profito dell'Oriente Mediterraneo* (1956), Tr. In. *The Face of the Ancient Orient* (1960); *Il predecessori d'Israele* (1956).

[74] C. H. Gordon, *Ugaritic Handbook* (1947),*Ugaritic Literature: A Comprehensive Translation of Poetic and Prose Texts* (1949), *Introduction to OT Times* (1952), *Adventures in the Nearest East* (1957), *The World of the OT: An Introduction to OT Times* (1958), *Before the Bible* (1962).

[75] J. Hastings (ed.), *Dicitionary of the Bible* (5 tomos, 1911).

[76] J. Orr (ed.), *The International Standard Bible Encyclopedia* (5 tomos, 1915).

[77] E.G. M. S. y J. L. Miller, *Harper's Bible Dictionary* (1952); G. A. Buttrick *et al.* (eds.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible* (4 tomos, 1962); J. D. Douglas *et al.* (eds.), *The New Bible Dictionary* (1963); M. Black y H. H. Rowley (eds.), *Peake's Commentary on the Bible* (1962); M. C. Tenney (ed.), *The Zondervan Pictorial Bible Dictionary* (1963); J. Marsh *et al.* (eds.), *The Torch Bible Commentaries* (1949 ss.); E. J. Young (ed.), *The New International Commentary on the OT* (1965 ss.); W. F. Albright y D. N. Freedman (eds.), *The Anchor Bible* (1964 ss.).

[78] E. G. G. Von Rad, *Das erste Buch Mose, Genesis* (1956), Tr. In. J. H. Marks, *Genesis* (1961); M. Noth, *Das zweite Buch Mose, Exodus* (1959), Tr. In. J. S. Bowden, *Exodus* (1962).

[79] E.G. W. Eichrodt, *Theologie des At., I* (1959), Tr. In. J. Baker, *Theology of the OT, I* (1960).

[80] E.G. *The Revised Standard Version* (1952), *The Bible,* publicada por la *Jewish Publication Society of America* (tomo 1, 1963).

[81] Ed. N. H. Snaith (1958).

[82] *Christianity Today,* IV, N. 4 (1959), pp. 131 ss.

[83] Ya notorias en *UL,* pp. 7 s.

[84] *Before the Bible* (1962).

[85] *Christianity Today,* VII, N. 8 (1963), p. 359.

[86] *Ibid.*, VII, N. 12, p. 580; cf. *IOTT*, pp. 89 ss., *HUCA*, XXVI (1953), pp. 84 ss.

[87] *GBB*, p. 284.

[88] E.g. G. W. Anderson, *A Critical Introduction to the OT* (1959), p. v.

[89] *BANE*, p. 16.

[90] *Ibid.*, p. 18.

[91] *BJRL*, XII (1928), pp. 28 s.

[92] *KRI*, p. 1.

[93] Especialmente, J. M. Allegro, *The Dead Sea Scrolls* (1956), *The Treasure of the Copper Scroll* (1960), y P. Wernberg-Møller, *The Manual of Discipline* (1957).

[94] *Christianity Today,* IV, N. 4 (1959), p. 134.

SEGUNDA PARTE

ARQUEOLOGIA DEL ANTIGUO TESTAMENTO

I. SINTESIS HISTORICA DE LA ARQUEOLOGIA CIENTIFICA

La arqueología, como disciplina científica, que intenta evaluar la importancia del pasado material de la actividad humana, es comparativamente, una nueva faceta del continuo interés en la exploración de las tierras del Cercano Oriente. En relación a este punto, como Albright lo señala,[1] Palestina ha mantenido una posición única entre los países que son importantes para el estudioso de la Biblia. No solamente fue el lugar donde se desarrollaron el Judaísmo y el Cristianismo, sino que, por muchos siglos, durante la era cristiana, fue el centro geográfico indiscutido del Islam.

A. ARQUEOLOGIA PRECIENTIFICA

1. *Peregrinajes.* Casi desde los más tempranos días del Cristianismo fue costumbre del devoto efectuar peregrinajes a Tierra Santa,[2] posiblemente en imitación de expediciones similares al Monte Sinaí durante el período del Antiguo Testamento. A pesar de que las Cruzadas detuvieron esta expresión de interés en los lugares sagrados por algún tiempo, posteriormente se permitió continuar esta práctica ya que, entre otras razones, los habitantes mahometanos de Palestina vieron en la misma una ventajosa fuente de ingresos. La mayoría de los relatos medievales de expediciones a Tierra Santa y países cercanos siguen el modelo básico común a todos los diarios de viajes, sean éstos antiguos o modernos. Habría que esperar hasta el siglo dieciséis para que Leonhard Rauwolf[3] efectuara las primeras observaciones sistemáticas de la historia natural de Palestina en general, y de su flora en particular.

Ciertas anotaciones que dicen relación con información arqueológica se conservan en los escritos de Pietro della Valle que viajó al Cercano Oriente a comienzos del siglo diecisiete,[4] pero no fue sino hasta 1743 que fueron publicados por el Obispo Pococke los planos sistemáticos de lugares sagrados y algunas copias de inscripciones, describiendo así lo que había encontrado en su expedición a Palestina y el Oriente.[5] Los archivos de previos peregrinajes fueron opacados en gran medida por las actividades de Reland, erudito holandés quien recopiló una gran cantidad de información arqueológica y topográfica de numerosas fuentes y, al tratar de sistematizarla nos suministra el primer juicio crítico en el estudio de las antigüedades palestinas.[6]

2. *Napoleón en Egipto.* Con anterioridad al año 1798, la arqueología del Cercano Oriente había estado asociada vagamente con el saqueo de tumbas y con la admiración acrítica de los sitios que la tradición relacionaba con algunos de los mayores acontecimientos o personalidades de la historia judío cristiana.

Aquel año Napoleón invadió Egipto, incluyendo en su séquito cerca de cien eruditos y artistas quienes contemplaron con abierta admiración y asombro las antigüedades de la cultura egipcia.

Puede decirse que la arqueología moderna nació al efectuar los eruditos y artistas de Napoleón copias de las inscripciones jeroglíficas, numerosas ilustraciones al acuarela además de hacer descripciones sistemáticas de los sitios y monumentos descubiertos.[7] Algunos estudiosos publicaron durante la era post-napoleónica, trabajos independientes en relación con la arqueología egipcia,[8] de modo que a mediados del siglo diecinueve existía una vasta reserva de material literario en lo tocante a las antigüedades de Egipto.

3. *Exploraciones de terreno*. Las exploración moderna de la superficie terrestre de Palestina como tal comenzó en 1805 con las actividades de Seetzen, al vijar éste en forma extensa por Trasjordania y descubrir los sitios de Amman y Gerasa.[9] Cerca de venticinco años más tarde, el eminente erudito americano Edward Robinson recorrió Palestina en compañía de su alumno Eli Smith, estudiando la topografía general del país e identificando muchos lugares bíblicos en Judea. Sus descubrimientos incluyeron la línea de la tercera muralla de Jerusalén o muralla Agripa, la validez de los cuales fue posteriormente puesta en duda por la mayoría de los expertos; tan sólo en años recientes ha sido este punto reivindicado a favor de su descubridor.[10]

A comienzos del siglo diecinueve se despertó gran interés en el potencial arqueológico de la Mesopotamia cuando C. J. Rich--encargado de la Compañía de las Indias Orientales en Baghdad-exploró algunos montículos en las cercanías de la ciudad y recuperó numerosas inscripciones cuneiformes. Cuando el agente consular francés en Mosul, Paul Emile Botta descubrió los ruinosos restos de un palacio perteneciente a Sargón II en Khorsabad (Dur-Sharrukin) en el año 1843,[11] la consiguiente ola de entusiasmo por las antigüedades de Mesopotamia motivó a A. H. Layard a iniciar las excavaciones en Nimrod (Calah) y Nínive en 1845. Casi inmediatamente, el palacio de Ashurnasirpal II fue descubierto y, al año siguiente, las excavaciones en aquel lugar dieron como fruto el valioso obelisco negro de Salmanasar III,[12] viejo monumento que recuerda a Jehú de Israel como tributario de los asirios. En 1847, excavando en Kuyunjik (Nínive), Layard descubre el gran palacio de Senaquerib que fue completamente desenterrado durante una segunda expedición entre los años 1849 al 1851.[13]

Como resultado de estos descubrimientos, el interés en la arqueología del Cercano Oriente recibió un impulso práctico con el establecimiento del Fondo de Exploración de Palestina en 1865. Dos años más tarde el FEP envió a Charles Warren a Jerusalén como su primer respresentante a fin de realizar excavaciones. Aunque el trabajo de Warren fue obstaculizado por el uso de métodos cronológicos poco confiables, su plan de estudio de la ciudad y sus alrededores constituyó la base para todos los trabajos posteriores en el lugar.[14]

En aquel tiempo, el brillante erudito francés Clermont-Ganneau trabajaba en el Consulado francés en Palestina; con el correr de unos pocos años cobraría fama al anunciar el descubrimiento de la célebre Piedra Moabita.[15] Esta *estela* basáltica negra que nos habla del alto grado de dominio que Omri (*ca.* 885-873) había logrado sobre el norte de Moab, fue inicialmente descubierta por un misionero alemán de apellido Klein con motivo de una visita a Dibon en Moab. La *estela* fue enviada al Museo del Louvre en Paris en 1870. Bajo las órdenes de C. R. Conder y H. H. Kitchener se realizó un estudio cuidadoso del Oeste de Palestina entre los años 1872 y 1977, material que es aún de un valor considerable tanto para el arqueólogo como el topógrafo.[16]

Una de las más urgentes tareas que los arqueólogos egipcios debieron cumplir fue llevada a cabo por los incansables esfuerzos de J. H. Breasted (1865-1935) al asignarse el objetivo de traducir todas las inscripciones que pudieran ser ubicadas en los monumentos y templos egipcios. Esta gigantesca empresa demoró en su realización más de una década y demandó una gran cantidad de difíciles expediciones.[17] Una vez completa, el material que Breasted recopiló suministró a eruditos y estudiantes un autorizado compendio de fuentes históricas que se extienden desde la primera dinastía de Egipto hasta el tiempo de la conquista persa.[18]

B. ARQUEOLOGIA CIENTIFICA A PARTIR DE FLINDER PETRIE

1. *Desarrollo y extensión de las técnicas arqueológicas*. El desarrollo científico de la arqueología palestina experimentó grandes avances con los trabajos del erudito Flinders Petrie. Mientras excavaba el montículo de Tell el-'esi en el sudoeste de Palestina, durante la última década del siglo diecinueve, Petrie se dio cuenta del hecho de que cada nivel de habitación identificado tenía una alfarería propia y característica que podía ser diferenciada mediante un examen cuidadoso de la alfarería de períodos más próximos o más lejanos en el tiempo. Al comparar fragmentos de alfarería con estilos cerámicos similares de fecha conocida tanto de Egipto como de otros depósitos, le fue posible deducir el principio de secuencias de tiempo cerámicos para calcular la fecha de los estratos arqueológicos. Aunque se dudó en aquel tiempo de este criterio para determinar la edad de los estratos arqueológicos, en nuestro tiempo ha sido estimado como correcto en virtud de investigaciones posteriores y actualmente ocupa un extremadamente importante lugar en toda actividad arqueológica.

De todos los muchos experimentados arqueólogos que siguieron en la senda de Flinders Petrie, debemos mencionar a Ernst Sellin, erudito alemán que excavó Taanach entre los años 1901 y 1904,[19] y que se asoció con Watzinger en un intento de descubrir los secretos de Jericó (Tell es-Sultan) entre los años 1907 a 1909.[20] R.A.S. Macalister investigó varios montículos situados en la Sefela judía, a partir del año 1898 en compañía de A. C. Dickie y F.J. Bliss,[21] y entre

los años 1902 y 1909 estuvo a cargo de la excavación de Gezer (Tell Jezer).[22] G. A. Reisner supervisó las primeras excavaciones americanas en Palestina y Samaria entre los años 1908 y 1910 en compañía de S. Fisher y D. G. Lyon.[23] La mayor contribución de Reisner a la ciencia de la arqueología fue la introducción de su técnica de excavación que incluye la elaboración de un análisis cuidadoso del material estratigráfico, el archivo minucioso de todos los artefactos e información relevante y asimismo el estudio cuidadoso de las características de la arquitectura de los edificios junto al énfasis en el reconocimiento exacto de los sitios a ser excavados.

Mientras tanto las excavaciones en Mesopotamia profesaban en forma rápida. A partir de 1899 y en adelante, la Sociedad Alemana del Oriente bajo la dirección de R. Koldewey comenzó a revelar los restos de Babilonia tal como existía en el tiempo de Nabucodonosor II.[24] Elaboradas fortificaciones, magníficos templos, calles cuidadosamente delineadas, y acueductos emergieron gradualmente del vasto complejo de ruinas testificando del nivel de vida altamente desarrollado de la antigua Babilonia. Aun más importante fue el descubrimiento de los cimientos de la cultura babilónica como resultado del trabajo de H. R. Hall y C. L. Woolley en Tell el-Obeid a partir de 1923,[25] y asimismo de las excavaciones de Chiera y Starr en Nuzu, las cuales comenzaron en 1925.[26] Estas se vieron ampliadas por las actividades del Museo del Louvre al trabajar a partir del año 1933, bajo la orden de André Parrot en Tell Harari, lugar donde se encontró la antigua ciudad de Mari,[27] donde floreció una cultura muy similar a la de Nuzu durante el tercer milenio A.C.

El espectacular descubrimiento de la antigua civilización hitita en Asia fue otro notable resultado de la actividad arqueológica que floreció en los comienzos del siglo veinte. Antes sólo era posible imaginar la naturaleza y extensión del imperio hitita mediante el estudio de unos pocos monumentos diseminados.[28] En 1906, Hugo Winckler comenzó a excavar el sitio de Boghazköy,[29] la antigua capital hitita, y descubrió un gran número de tablillas de greda escritas en cuneiforme y en varias lenguas. Después de haber sido descifradas, algunas de éstas revelaron de inmediato la esplendorosa y avanzada cultura del antiguo imperio hitita.[30]

En Palestina, el mandato británico que se estableció después de la primera guerra mundial fue favorable a una política de excavación sistemática de lugares en la Tierra Santa. Se creó un Departmento de Antigüedades bajo la dirección de John Garstang de la Universidad de Liverpool.

Durante los siguientes quince años, se realizaron trabajos en un cierto número de importantes sitios palestinos, incluyendo Betsán (Tell el-Huasi) desde 1921 hasta 1033.[31] En 1922 W. F. Albright comenzó a trabajar en la Gabaa antigua (Tell El-Ful) y descubrió la fortaleza del rey Saúl.[32] La mayor excavación emprendida en Palestina tuvo lugar en Megido (Tell el-Mutesellim) en el año 1925, bajo la orden de C. S. Fisher, P.L.O. Guy y G. Loud, continuando hasta

1939[33] los trabajos que habían sido iniciados por Schumacher y la *Deutsche Orientgesellschaft* en 1903.

En 1929 el arqueólogo francés C. F. A. Schaeffer realizó un descubrimiento de gran significado en Ras Shamra, la antigua Ugarit, lugar donde se había encontrado una fastuosa tumba el año previo. El resultado fue el descubrimiento de los restos de una civilización de alto desarrollo que floreció en Canaán durante el período egipcio de Amarna (siglos quince a catorce A. C.), civilización que tiene una gran afinidad con la cultura de los hebreos bíblicos.[34] Sin duda alguna, el descubrimiento de los restos de la antigua sociedad ugarítica representa uno de los mayores logros de la actividad arqueológica del siglo veinte.

Entre 1929 y 1936, John Garstang condujo una serie de excavaciones en Jericó continuando el trabajo inicialmente empezado por Sellin. Durante estas campañas fueron resueltos algunos problemas a los que se había enfrentado la *Deutsche Orientgesellschaft* y se determinó definitivamente la gran antigüedad de la ocupación humana del lugar.[35] Las interrogantes suscitadas por el trabajo de Reisner en Samaria (Sebastiyeh) fueron resueltas por las excavaciones de Crowfoot, Kenyon y Sukenik entre 1931 y 1935.[36] En 1934, W. F. Albright y J.L. Kelso dieron comienzo a los trabajos en el montículo de Betel.[37] Mientras tanto, Nelson Glueck había ya comenzado un extenso estudio arqueológico en Trasjordania, durante el cual se localizaron cientos de sitios y se fijaron fechas para los períodos en que estuvieron habitados mediante el estudio de la ostraca de superficie. En 1937 Glueck descubrió un sepulcro Nabateo en Khirbet et-Tannur, y, ese mismo año dió comienzo a una serie de campañas que culminó con el descubrimiento de una refinería de cobre en Ezion-geber (Tell el-Khleifeh) que data de la era salomónica.[38]

El conflicto árabe-israelí que estallara con posterioridad a la Segunda Guerra Mundial dió como resultado que la excavación de ciertos lugares o sitios arquelógicos se hiciera extremadamente dificultosa. A pesar de ello, se hicieron trabajos en Beth-yerah (Khirbet Kerak), bajo la dirección de B. Mazar, M. Avi-Yonah, Y. Yadin y otros a partir de 1944, en Tirzah (Tell el-Far'ah), de una manera discontinua, a partir de 1946 bajo la dirección de R. de Vaux, como asimismo en otros sitios.

El descubrimiento espectacular de los rollos del Mar Muerto en 1947, que ha sido descrito como uno de los más sensacionales en toda la historia de la investigación arqueológica; provocó una ola de actividad a contar de 1948 en el área de Khirbet Qumran, Wai Murabba'at y Kirbet Mird bajo la dirección de R. de Vaux, G. L. Harding, W. L. Reed y otros. En 1952 se reiniciaron los trabajos en Jericó, bajo la dirección de Kathleen M. Kenyon,[39] lo que resultó en la fijación de una historia ocupacional de Jericó que se remonta al séptimo milenio A. C. Y. Yadin inició en 1954 la excavación del gran túmulo de la antigua Hazor (Tell el-Qqedah),[40] mientras en 1956, G. E. Wright reiniciaba las excavaciones en Siquem (Balatah). A medida que las condiciones políticas se hagan cada vez más

favorables, habrá mayores oportunidades para la excavación de lugares de importancia bíblica, aumentado significativamente la ya impresionante acumulación de datos arqueológicos.

2. *Fechación por Radiocarbono.* La física nuclear moderna hizo una contribución de gran importancia a la arqueología científica posterior a la Segunda Guerra Mundial al desarrollar el sistema del carbono 14 para la fechación de artefactos. Este procedimiento se basa en el reconocimiento de la existencia de una proporción de carbono radioactivo en todo organismo vivo. El carbono ordinario que hay en cada criatura es estable, con un peso atómico de 12. El carbono radiactivo, formado en las capas superiores de la atmósfera por el bombardeo de los átomos de Nitrógeno 14 por los rayos cósmicos es de naturaleza inestable y tiene un peso atómico de 14. Se ha descubierto que en la práctica el oxígeno se combina con el átomo pesado de carbono 14 produciendo una variedad de carbono dióxido, que luego es ingerido por todos los organismos vivos en una proporción constante de aproximadamente un billonésimo de gramo de carbono 14 por un gramo de carbono 12.

Cuando se termina la vida de un organismo, cesa la absorción, y su contenido de carbono radioactivo comienza a deteriorarse a un ritmo muy regular, muy parecido a la forma que degenera gradualmente el radium para convertirse en plomo. Puesto que el carbono 14, como el radium, muestra una tasa progresiva de deterioro, se puede calcular con un grado razonable de exactitud el tiempo en que cesó la asimilación del elemento radioactivo inestable al medir la cantidad de carbono 14 que queda en la muestra. La vida media de un átomo de carbono 14 se ha estimado en unos 5.500 años; para calcular la edad de restos orgánicos es necesario reducir el material a carbón quemándolo, después de lo cual se mide el carbono 14 contenido en el residuo con un contador de radiación altamente sensible. El primero de estos aparatos fue desarrollado por el profesor W. F. Libby de la Universidad de Chicago; en la actualidad hay muchos otros en uso en diferentes partes del mundo.[41]

Como sucede con tantos otros procedimientos científicos, hay un cierto margen de error experimental, que a veces supera el cinco por ciento. A medida que se desarrollen contadores de radiación que sean más sensibles, se puede esperar que se amplíe el alcance de las mediciones en forma considerable, y con ello, se produzca una reudcción en el margen de error. Las pruebas realizadas hasta ahora muestran que hay ciertos tipos de material orgánico que se prestan mejor para la fechación con Carbono 14 que otros. La técnica del carbono 14 también es altamente valiosa para fechar huesos que contienen una cantidad medible de colágeno. En ocasiones, se han dado lecturas completamente erróneas al desenterrar restos que luego se han visto contaminados por radioactividad proveniente del material que cae después de las explosiones nucleares. Este hecho demuestra que es deseable llegar a un sistema de control de fechas que sea independiente, como el basado en las técnicas de la cerámica y la estratigrafía.

C. LA FUNCION DE LA ARQUEOLOGIA

Una de las funciones principales de la actividad arqueológica es hacer que el estudioso de la vida y los tiempos del Antiguo Testamento despierte hacia la vitalidad del pasado de los hebreos. Esto es de gran importancia por la razón sencilla, pero frecuentemente descuidada, de que el mensaje esencial del Antiguo Testamento no puede ser comprendido en su plenitud sin un conocimiento de los antecedentes culturales, religiosos, históricos y sociales del pueblo al cual Dios entregó su Revelación. La investigación arqueológica ha sacado a la luz muchas facetas nuevas de la vida israelita, que se habían perdido con el paso del tiempo, y ha ayudado a poner la cultura hebrea en una perspectiva correcta en relación con las tendencias y corrientes generales de la vida en en Antiguo Cercano Oriente. La pala del excavador ha confirmado muchos detalles de la historia y la religión hebrea; sin embargo, la función más importante de la arqueología bíblica es descubrir y exponer el medio en que ha vivido el hombre y suministrar antecedentes debidamente acreditados para el estudio de los antiguos hebreos. No debiera esperarse que la arqueología demuestre la veracidad de las verdades espirituales implícitas en el Antiguo Testamento, dado que la arqueología es una actividad esencialmente humana y por lo tanto, no puede, como tal, confirmar la teología no abrir la esfera de la fe.[42]

Sin embargo, teniendo presente estas consideraciones, se puede decir que, de todos modos, los resultados de los descubrimientos arqueológicos han contribuido enormemente al entendimiento de la historia y la cultura bíblica, y han hecho mucho en lo que dice reliación con la confirmación de la veracidad de los escritores del Antiguo Testamento. Los apremiantes problemas cronológicos han recibido nueva luz; se han descubierto nuevos idiomas, los que se han hecho nuevamente inteligibles, se han aclarado acontecimientos e ideas que resultaban oscuros, y algunas costumbres sociales curiosas se han podido considerar a la luz de sus verdaderos trasfondos históricos y sociológicos. La naturaleza selectiva de muchos de los relatos del Antiguo Testamento es tan patente que simplemente se omitían o se mencionaban en forma muy breve algunos acontecimientos que no servían el objetivo predominantemente religioso del autor en alguna medida significativa. Los descubrimientos arqueológicos recientes han permitido que las omisiones sean cubiertas en beneficio de un cuadro histórico más continuo, mientras en otros aspectos han suministrado nueva información sobre temas que afectaban el entendimiento del Antiguo Testamento.

El carácter de la arqueología moderna es tal que se puede decir que es el *sine que non* de cualquier entendimiento real del hombre antiguo y su mundo, hecho que es de particular importancia para los estudios del Antiguo Cercano Oriente y la Biblia en general. Sin embargo, como ocurre desafortunadamente con todos los "datos científicos observados," los datos de la arqueología pueden ser

seleccionados y combinados de modo que puedan conformarse a todo tipo de esquemas preconcebidos, lo que ocurre también en una medida no pequeña en las esferas de la historia y la religión del Antiguo Testamento. En oposición a tal tendencia, los especialistas van comprendiendo en forma creciente que los resultados de la crítica textual y la evidencia de los sitios excavados generalmente se refuerzan mutuamente. Cuando sobre estas bases se formula un esquema sobre el desarrollo histórico de los hebreos, se ve que resulta considerablemente más cercano a la posición ortodoxa que a cualquiera otro, incluyendo las conjuraciones de quienes postularon las teorías documentaria y fragmentaria de los orígenes del Pentateuco.

Los valores positivos que se han acumulado para los estudiosos del Antiguo Testamento como resultado de la actividad arqueológica de fines del siglo diecinueve y del siglo veinte incluyen, entre otros, la confirmación de los relatos bíblicos en la mayoría de los puntos, y esto, como lo ha hecho resaltar R. A. Bowman,[43] ha producido un nuevo respeto por la tradición bíblica y una concepción más conservadora de la historia bíblica. En relación con esto mismo, el eminente arqueólogo bíblico Nelson Blueck hizo una delcaración rotunda, que después ha sido ampliamente divulgada. En una reseña del libro *The Bible as History,* de Werner Keller, hecha por el *New York Times,* Glueck dice que ha pasado muchos años dedicado a la arqueología bíblica, y que junto con sus colegas ha hehco descubrimientos que confirman en general o en detalle las afirmaciones históricas de la Biblia. En consecuencia, estaba dispuesto a declarar públicamente y por escrito que jamás se ha hecho descubrimiento arqueológico alguno que contradiga o desmienta las declaraciones históricas que aparecen en las Escrituras.

No mucho después que el que esto escribe publicó su libro de estilo popular *A History of Old Testament Times,* en 1957, un crítico bibliográfico hacía notar que el libro había sido compilado como si su intención fuese sugerir que cada nuevo descubrimiento arqueológico estuviera confirmando el Antiguo Testamento en su interpretación tradicional.[44] Aparte de la cuestión en torno a si el propósito de la obra era mostrar hasta qué punto los descubrimientos arqueológicos del Cercano Oriente han vindicado y apoyado la apreciación que la Biblia hace de sí misma, el que este escribe aún no ha podido conocer siquiera un solo descubrimiento arqueológico que por sí mismo o en conjunto con otros desapruebe en forma específica y categórica el testimonio del Antiguo Testamento en una sola área de la historia o la religión, o desacredite su carácter fidedigno del modo que los eruditos liberales han estado tratando de hacer por tantos años.

Por cierto, con esto no se quiere decir que cada punto arqueológico que se excava ha arrojado inmediatamente y en forma convincente torrentes de luz sobre uno u otro de los numerosos problemas que ofrece a la mente occidental el Antiguo Testamento en sus relatos. Con demasiada frecuencia el testimonio de

los artefactos resulta ambiguo, debido a una amplia variedad de condiciones en que el elemento puramente humano con no poca frecuencia es el que domina. Pero cuando se toma como parte de un vasto complejo cultural, el descubrimiento enriquece y amplía el conocimiento contemporáneo de las múltiples facetas de la vida del Antiguo Cercano Oriente, y suministra precisamente el tipo de información que permite que los relatos del Antiguo Testamento puedan ser interpretados autoritativamente a la luz de su propio trasfondo social histórico y cultural.

No es el objetivo del autor de esta reseña presentar cada vestigio posible de evidencia en favor de la veracidad del Antiguo Testamento y sus relatos, ignorando intencionadamente los problemas presentados por algunos de los lugares excavados. Al mismo tiempo, el autor se ha dado el trabajo de describir los resultados positivos de la actividad arqueológica en lo que dice relación con las Escrituras hebreas, en vez de ignorarlos para dedicarse a la consideración de las dificultades surgidas, acercamiento este último que parece ser el favorito como procedimiento metodológico en algunos círculos de estudiosos.

NOTAS DE PIE DE PAGINA: SEGUNDA PARTE. CAPITULO I. SINTESIS HISTORICA DE LA ARQUEOLOGIA CIENTIFICA

[1] *AP*, p. 23.

[2] Para un relato de esta especie de *ca.* 333, véase lo escrito por los Peregrinos de Burdeos, *Itinerary from Bordeaux to Jerusalem* , versión inglesa de A. Stewart, *Palestine Pilgrims Text Society* (1887).

[3] Leonhard Rauwolf, *Aigentliche beschreibung der raiss...inn die Morgenländer* (1583).

[4] La primera parte de su *Travels*, describiendo sus aventuras en Palestina y Turquía, fue publicada en 1650, dos años antes de su muerte.

[5] *A Description of the East and Some Other Countries* (2 tomos, 1743-1745).

[6] *Palaestina ex monumentis veteribus illustrata* (1714).

[7] *Description de l'Egypte ou Recueil des observations et des recherches qui on été faites en Égypte pendent l'expédition de l'armée française, publié par les ordres de sa majesté l'Empereur Napoléon le Grand* (21 tomos, 1809-1828).

[8] Por ejemplo, J. F. Champollion, *Monuments de l'Égypte et de la Nubie* (4 tomos, 1835-1845); K. R. Lepsius, *Denkmäler aus Ägypten und Äthiopen* (12 tomos, 1849-1856); A. Mariette, *Voyage dans la Haute- Égypte* (2a ed., 2 tomos, 1893).

[9] *Reisen* (Kruse, ed. 4 tomos, 1854).

[10] E. L. Sukenik y L. A. Mayer, *The Third Wall of Jerusalem* (1930); cf. *BASOR* , N. 89 (1943), pp. 18ss.

[11] Explorada posteriormente en forma intensa por el Instituto Oriental de la Universidad de Chicago. Cf. G. Loud, *Khorsabad I, Excavations in the Palace and at a City Gate* (1936), Oriental Institute Publications XXXVIII; G. Loud y C. B. Altman, *Khorsaban II, The Citadel and the Town* (1938), Oriental Institute Publications XL.

[12] A. H. Layard, *Ninveh and Its Remains* (1849), I, p. 282; cf. C. J. Gadd, *The Stones of Assyria* (1936), p. 48.

[13] Layard, *The Monuments of Ninveh* (1853), *A Second Series of the Monuments of Niniveh* (1853), *Discoveries Among the Ruins of Niniveh and Babylon* (1875).

[14] Cf. C. Warren y C. R> Conder, *The Survey of Western Palestine, PEF Memoirs,* tomo "Jerusalem" (1884). Véase una relación del trabajo de Warren en R. A. S. Macalister, *A Century of Excavation in Palestine* (1925), pp. 32ss.

[15] C. S. Clermont Ganneau, *La Stéle de Mésa* (1887).

[16] Conder y Kitchener, *Map of Western Palestine in 26 Sheets, PEF* (1880).

[17] Véase C. Breasted, *Pioneer to the Past* (1943), pp. 78s.

[18] Compilado en su *Ancient Records of Egypt* (5 tomos, 1906-1907).

[19] Sellin, *Tell Ta'annek* (1904).

[20] Sellin y Watzinger, *Jericho* (1913).

[21] Macalister, *A Century of Excavation in Palestine* , pp. 47ss.

[22] Macalister, *The Excavation of Gezer* (3 tomos, 1912); cf. su *Bible Side-Lights from the Mound of Gezer* (1906).

[23] Reisner, Fisher y Lyon, *Harvard Excavations at Samaria, 1908-1910* (2 tomos, 1924).

[24] Koldewey, *Das Ischar-Tor in Babylon* (1918), *Das wieder erstehende Babylon* (1925).

[25] Hally Woolley, *Ur Excavations I, Al-Ubaid* (1927); C. L. Woolley, *Ur of the Chaldees* (1929).

[26] R. F. S. Starr, *Nuzi, Report on the Excavations at Yorgan Tepa near Kirkuk, Iraq, Conducted by Harvard University in Conjunction with the American Schools of Oriental Research and the University Museum of Philadelphia, 1927-1931* (2 tomos, 1937-1939).

[27] Véanse los primeros informes en A. Parrot, *SRA*, XVI (1935), pp. 1ss., 117ss., XVII (1936), pp. 1ss., XVIII (1937), pp. 54ss., XIX (1938), pp. 1ss., XX (1939), pp. 1ss.

[28] Por ejemplo, las obras de W. Wright, *The Empire of the Hittites* (1884); A. H. Sayce, *The Hittites, The Story of a Forgotten Empire* (5a ed., 1910).

[29] Winckler, *Sonderabzug aus der Orientalistischen Litteratur-Zeitung*, Dic. 15, 1906, *Mitteilungen der Seutschen Orientgesellschaft*, XXXV (1907), pp. 1ss.; H. Winckler y O. Puchstein, *Excavations at Boghaz-keui in the Summer of 1907* (Informe Smithsoniano de 1908), pp. 677ss.

[30] Véanse las observaciones filológicas de un eminente especialista que ayudó a descifrar las tablillas en F. Hrozny, *Die Sprache der Hethiter* (1917).

[31] Cf. A. Rowe, *The Topography and History of Beth-Shan* (1930) G. M. FitzGerald, *Beth-Shan Excavations 1921-1923* (1931); A. Rowe, *Beth-Shan, Four Canaanite Temples* (1940); W. F. Albright, *BASOR*, N.6 (1926), pp. 61 ss.; G.E. Wright, *AJA*, XLV (1941), pp. 483ss.; C.C. McCown, *The Ladder of Progress inPalestine* (1943), pp. 151 ss.

[32] Cf. Albright, *BASOR*, N. 4 (1924), pp. 51ss.

[33] Cf. G. Schumacher y C. Steuernagel, *Tell el-Mutesellim, I, Fundbericht* (1908); G. Watzinger, *II, Die Funde* (1929); R. S. Lamon y G. S. Shipton, *Megiddo I: Seasons of 1925-34* (1939); G. Laoud, *Megiddo II: Seasons of 1935-1939* (1948); H. G. May, *Material Remains of the Megiddo Cult* (1935); R. S. Lamon, *The Megiddo Water System* (1935); P. L. O. Guy y R. M. Engberg, *Megiddo Tombs* (1938); G. Loud, *The Megiddo Ivories* (1939); W. F. Albright, *AJA*, LIII (1949,, pp. 213ss.; G. E. Wright, *JAOS*, LXX (1950), pp. 56ss., *BA*, XIII, N. 2 (1950), pp. 28ss.;Y. Yadin, *BA*, XXIII, N. 2 (1960), pp. 62ss.; A. Goetze y S. Levy *Atiqot* (1959), II, pp. 121ss.

[34] Véanse los informes de las excavaciones hasta la Segunda Guerra Mundial en C. F. A. Schaeffer, *SRA*, X (1929), pp. 285ss., XXI (1931), pp. 1ss., XIII (1932), pp. 1ss., XIV (1933), pp. 93ss., XV (1934), pp. 105ss., XVI (1935), pp. 141ss., XVII (1936), pp. 105ss., XVIII (1937), pp. 125 ss., XIX (1938), pp. 193ss., XX (1939), pp. 277ss. Para algunos estudios subsecuentes, véase R. de Langhe, *Les Textes de Ras Shamra-Ugarit el leurs Rapports avec le Milieu biblique de l'Ancien Testament* (1945), I-II; C. H. Gordon, *Ugaritic Literature* (1949); G. R. Driver, *Canaanite Myths and Legends* (1956); C. F. A. Schaeffer, *Ugaritica* (1956), III; C. Virolleaud, *Le Palais Royal d'Ugarit* (1957), II.

[35] J. Garstang, *Annals of Archaeology and Anthropology, University of Liverpool* XIX (1932), pp. 3ss., XX (1933), pp. 3ss., XXI (1934), pp. 99ss., XXII (1935), pp. 143ss., XXIII (1936), pp. 67ss.; J. y J. B. E. Garstang, *The Story of Jericho* (1948).

[36] J. W. Crowfoot, K. M. Kenyon, y E. L. Sukenik, *The Buildings at Samaria* (1942).

[37] Albright, *BASOR*, N. 56 (1934), pp. 2 ss., N. 74 (1939), pp. 15ss.

[38] Véase su reconsideracion en N. Glueck, *BA*, XXVIII, N. 3 (1965), pp. 70ss.

[39] Para los primeros informes, véase *PEQ*, LXXXIV (1952), pp. 62ss., LXXXV (1953), pp. 106 ss., LXXXVIII (1956), pp. 67ss., LXXXIX (1957), pp. 101ss; K.M. Kenyon, *Digging Up Jericho* (1957); además sus artículos en *BA*, XVI, N. 3 (1953), pp. 46 ss., XVII, N. 4 (1954), pp. 98ss., y el tomo *Jericho I* (1960).

[40] Véanse informes preliminares en *Israel Exploration Journal*, VI (1956), pp. 120ss., VII (1957), pp. 188ss., VIII (1958), pp. 1ss., IX (1959), pp. 74ss.; *BA*, XXI, N 2 (1958), pp. 30ss., XXII, N 1 (1959), pp. 2ss.; Yadin, *Hazor I* (1958), *II* (1960); cf. A. Malamat, *JBL*, LXXIX (1960), pp. 12ss.

[41] Cf. W. F. Libby, *Radiocarbon Dating* (1954); K. Rankana, *Isotope Geology* (1954). Para una reseña de los diversos métodos científicos que ayudan en la evaluación arqueológica, véase L. Bieck, *Archaeology and the Microscope* (1962), D. R. Brotherwell y E. S. Higgs (eds.), *Science in Archaeology* (1962), pp. 21ss.

[42] G. W. Van Beek, *IDB*, I, p. 205.

[43] En *The Study of the Bible Today and Tomorrow* (ed. H. R. Willoughby, 1947), p. 30.

[44] L. H. Brockington, *JTS*, IX (1958), p. 416.

II. LA ARQUEOLOGIA DE LA ANTIGUA MESOPOTAMIA

En base a lo que ahora se sabe, es posible formular un cuadro notablemente detallado de la vida en la antigua Mesopotamia, particularmente en cuanto afecta los orígenes de los pueblos hebreos. La actividad arqueológica en la tierra de los ríos Tigris y Eufrates ha demostrado ahora en forma conclusiva que la cultura se originó en esa área geográfica en general y no en Egipto como se pensaba a mediados del siglo diecinueve. Algunos de los lugares habitados más antiguos de Mesopotamia, representados por los túmulos o montículos del presente,[1] pertenecen al período Neolítico (*ca.* 6000-4500 A.C.) del norte de Meospotamia. Estos incluyen el túmulo de Ninive y el *tell* de Tepe Gawra, doce millas al noreste de Nínive. El profesor M. E. L. Mallowan hizo sondeos en el túmulo de Nínive en 1931 y, a una profundidad de unos diescinueve pies [poco menos de seis metros], descubrió los restos de aldeas prehistóricas. Allí encontraron madera en estado de deterioro y cenizas mezcladas con piezas crudas de alfarería, marcadas con muescas y otros primitivos intentos decorativos.[2]

El Barón von Oppenheim descubrió los primeros vestigios de la cultura calcolítica (*ca.* 4500-3000 A.C.) en Tell Halaf en el norte de Mesopotamia poco antes de la Primera Guerra Mundial.[3] A este tipo de restos se les ha designado con el nombre de halafianos, en conformidad con la práctica de designar las diversas etapas culturales con el nombre de los sitios en que fueron encontrados por primera vez. El rasgo más importante de las excavaciones en Tell Halaf es la alfarería delicadamente pintada que se desenterró de los niveles más bajos del túmulo. Uno de los vasos estaba decorado con la pintura de un vehículo con ruedas, quizás una carreta o un carro de guerra, y ello representa el primer dibujo conocido de una rueda con ejes. La mayoría de los expertos están de acuerdo en que el dibujo, la textura y el control de temperatura que muestra la alfarería halafiana no pudo ser superada en el mundo antiguo.[4]

El trabajo de C. L. Woolley y de H. R. Hall en Tell el-Obeid les permitió dar como fecha para los niveles más antiguos de Obeid el año 4000 A.C. aproximadamente.[5] Una estrata más reciente de Obeid (XIII) en Tepe Gawra,[6] reveló la existencia de tres grandes santuarios cuya construción se caracteriza por una serie de huecos verticales en forma de nichos en los muros, técnica arquitectónica que hizo posible la construcción de la pirámides egipcias muchos siglos más tarde.[7]

Las excavaciones de Jordan en Uruk[8] resultaron en el descubrimiento de la siguiente fase cultural conocida como período Uruk. En el lugar se encontró cerámica negra, gris y roja hecha en torno de alfarero. Un descubrimiento importante fue el de los restos del primer *ziggurat*[9] babilónico, de unas 45 yardas cuadradas [unos 38 metros aproximadamente]. Otro edificio del lugar estaba

decorado con mosaicos moldeados de arcilla, en forma de cono achatado ejecutados en tres colores que hacen recordar los modelos de Obeid.[10] El sello cilíndrico más antiguo que se conoce fue hallado en Uruk; este dispositivo reemplazó el sello decorativo en forma de botón que se utilizaba para identificar las posesiones en el período Obeid anterior. El sello cilíndrico hecho de piedra estaba grabado en relieve, de modo que cuando se hacía rodar sobre una superficie de arcilla blanda dejaba una impresión distintiva, lo que posteriormente fue con frecuencia objeto de realización artística. La cultura Uruk también produjo una escritura pictográfica rústica escrita sobre tabletas de arcilla, precursora del cuneiforme babilónico. Los textos de Uruk están escritos en columnas verticales de izquierda a derecha; empleaban el sistema sexagésimal para sus cuentas, el que después fue ampliado por los sumerios.[11]

Los comienzos del tercer milenio A.C. en Jemdet Nasr[12] fueron testigos del desarrollo, en esa región de la Mesopotamia central, de una vida urbana compleja y creciente, en que por primera vez se comenzó a usar el bronce, y el alcance de la agricultura se extendió al cultivo del trgio, el centeno, la uva, los olivos, la cebolla, los frijoles y otras hortalizas.[13] Aunque la expansión cultural del sur de Mesopotamia se vio estorbada en sus comienzos por las dificultades encontradas e el intento de drenar los ricos pantanos aluviales del delta del Tigris y el Eufrates, los esfuerzos se vieron finalmente coronados de un éxito tal que a principios del tercer milenio A.C. se estaba cultivando en la parte sur del país una variedad tan grande de productos vegetales como las que producía el norte.

Hacia el año 4000 A.C., un pueblo de un calibre intelectual superior, conocidos como los sumerios, por el nombre de Sumer, su capital, ocupó las regiones pantanosas del delta de los ríos Tigris y Eufrates. Aunque se está lejos de conocer con certeza su lugar de origen, se piensa que pueden haber venido del Cáucaso, o quizás de las regiones montañosas al oriente de Mesopotamia. Eran de tez morena, un grupo no semítico, que se caracterizaba por el alto grado de sus logros culturales y tenía una apreciable capacidad de organización. Lo avanzado de sus conceptos religiosos les hizo preparar una lista de divinidades y desarrollar los principios teológicos que dominaron la vida religiosa de Mesopotamia durante muchos siglos.[14] Restos de artículos hallados en las salas de almacenaje del templo[15] muestran el resultado del trabajo de artesanos que iniciaron y desarrollaron las actividades comerciales con India, Asia Menor y Siria con artículos tales como artefactos para toilet, joyería de oro y plata, cerámica decorada, e implementos agrícolas, incluidos los arados.

Mesopotamia siempre se vio sometida a inundaciones devastadoras, de modo que entre las tradiciones dinásticas de Sumeria estaba firmemente establecida la de un diluvio o de una serie de ellos. En el tercer milenio A.C., existían varias versiones del diluvio, algunas de las cuales hablaban de Shuruppak como el lugar del diluvio. Un fragmento de tablilla de arcilla encontrado en Nippur conserva la tradición de su tiempo con un relato sobre el modo en que los dioses primero

crearon la humanidad y luego se arrepintieron de haberlo hecho, y decidieron destruir la raza humana. La cuarta columna de la tabilla cuenta como Enki, la poderosa divinidad del agua, reveló el plan de destrucción a Ziusudra, el piadoso rey-sacerdote que es el equivalente sumerio del Noé bíblico.

La quinta columna describe la forma en que Ziusudra sobrevivió en el terrible diluvio:

Todos los vientos, de mucha fuerza, atacaron como uno...
Después, durante siete días y siete noches,
que el diluvio hubo azotado la tierra,
y el gran barco se vio sacudido por las muchas aguas...
Ziusudra abrió *una ventana* del gran barco...
Ante Utu se prosternó.
El rey mata un buey, sacrifica una oveja...[16]

Los niveles más altos de Shuruppak[17] revelan la existencia de un gran depósito aluvial, al mismo tiempo que las excavaciones de Langdon en Kish[18] descubrieron una estrata similar que mide unas dieciocho pulgadas de profundidad (unos cuarenta y cinco centímetros). Langdon la describe atribuyéndola al diluvio de Noe[19], distinción que también da Woolley a una capa de unos ocho pies (alrededor de 2. 5 m.) de depósito aluvial de la época media de Obeid en Ur.[20] Lo infortunado de esta situación es que los niveles aluviales de Ur y Kish no son contemporáneos, y que depósitos similares en Lagash, Kish, Uruk y Shuruppak no corresponden con la fecha de la estrata de Ur. Las cosas se complicaron aun más cuando Watelin hizo excavaciones en Kish y descubrió varias otras capas aluviales, dos de las cuales estaban separadas por un nivel de diecinueve pies (unos 2.8 metros) de escombros.[21] Cuando Woolley trabajó en el túmulo conocido como Tell el-Obeid, a unas cuatro millas (poco más de seis kilómetros) de la antigua Ur, no pudo encontrar vestigios de estrata alguna dejada por aguas.

Este esbozo de una correlación nos da una idea de las dificultades envueltas en la interpretación de los materiales arqueológicos, de modo que hay especialistas que han llegado a decir que las excavaciones en Mesopotamia no han logrado descubrir huellas del diluvio de Noé.[22] Lo que salta inmediatamente a la vista es que está lejos de ser fácil relacionar alguno de estos depósitos con el diluvio descrito en el libro de Génesis. Sin embargo, permanece el hecho de que Mesopotamia sufrió inundaciones cataclísmicas en diferentes épocas de la antigüedad. Puesto que la profundidad de los niveles aluviales varía de lugar en lugar, es razonable concluir, sobre la base de la evidencia disponible, que el diluvio narrado en Génesis fue una inundación de grandes proporciones que ocurrió en una región relativamente localizada.[23] En lo que respecta a la tradición semítica, la inundación fue importante porque involucró a los patriarcas bíblicos, y a diferencia de otros diluvios mesopotámicos tuvo su base en la moralidad.

Las excavaciones de Watelin en Kish descubrieron impresiones de cilindro acerca de Gilgamesh, el héroe legendario de la poesía épica babilónica, en niveles que están por debajo de los identificados por Langdon con el diluvio de Génesis.[24] Con ello da la impresión de que el relato babilónico del diluvio ya era conocido en Kish, lo cual es un testimonio sorprendente de la antigüedad de la tradición. A la luz de la evidencia disponible a la fecha, es imposible afirmar con algún grado de certeza el origen del relato babilónico o del relato hebreo o el alcance de la relación que pudiera haber entre ellos.[25] Por el momento, desde el punto de vista puramente arqueológico, lo único que se puede decir es que el diluvio del Génesis no puede ser asociado con ninguno de los niveles arqueológicos en particular.[26]

Inmediatamente se encuentran problemas similares cuando se hacen intentos de recobrar e identificar el arca usada por Noé para escapar de los terribles efectos del diluvio. Las montañas de Ararat, lugar tradicional en que se posó el arca, posiblemente puedan ser identificadas con la Urartu de las inscripciones asirias, y que está en las cercanías del Lago Van en la Armenia moderna. Sin embargo, la actividad arqueológica para tratar de encontrar el Ararat bíblico ha visto el desarrollo de trabajos en territorio ruso e iranio, al igual que en territorio turco. Se han hecho esfuerzos periódicos por obtener trozos del "arca original,"[27] y aun cuando el sistema de radiocarbono ha establecido la antigüedad de algunos fragmentos llevados desde localizaciones posibles por viajeros y exploradores, es completamente ilógico tratar de identificar tales piezas con el arca de Noé. Hay muy pocas probabilidades que el arca haya sobrevivido en alguna forma hasta hoy, y aun cuando se recuperaran vestigios del antiguo barco[28] desde un lugar probable, no habría medios de saber con certeza si los fragmentos eran parte o no del arca original.

Las excavaciones de Woolley en Ur han suministrado una prueba gráfica de la naturaleza avanzada de la cultura de la primera dinastía. Un espacio dedicado a sepulcros fuera de los muros de la ciudad primitiva entregó una variedad de objetos fúnebres incluidos vasos, armas, herramientas y joyas.[29] Las célebres "tumbas reales" de Ur fueron desenterradas a un nivel bajo. Consisten en una bóveda superior y una inferior construidas de piedra caliza importada. El cuerpo sepultado en la bóveda superior fue identificado, gracias a un cilindro de lapislázuli, como el de la reina Pu-abi, en tanto un sello cilíndrico da el nombre del ocupante de la bóveda inferior: A-bar-gi.

Fosos funerarios adyacentes contenían los restos de hombres y mujeres, servidores de los anteriores, junto con arpas con hermosas incrustaciones y dos estatuas de cabros parados en dos patas ante un arbusto.[30] El descubrimiento de un magnífico yelo de oro en Ur, hallado en la tumba de "Meskalam-dug, Héroe de la Buena Tierra," da una clara idea del alto grado de habilidad artística alcanzado en Ur. Estaba hecho de oro macizo en forma de peluca con rizos forjados en relieve y labrados en una delicada forma simétrica.[31] De otra bóveda de piedra se obtuvo el famoso "Estandarte de Ur," un mosaico de conchas y lapislázuli con

representación de temas de guerra y de paz, y que quizás era un estandarte que se llevaba en procesión cuando se realizaban ceremonias especiales.[32]

Durante el cuarto milenio A. C. algunas tribus semitas se establecieron en la parte norte de la llanura de Sinar y entablaron relaciones comerciales con los sumerios. Hacia el año 2400 A. C. se habían convertido en una vigorosa nación bajo el firme liderazgo de Sargón de Agade, y eran conocidos como acadios. Sargón derrotó a Lugalzagesi de Sumeria el año 2355 A. C. aproximadamente, ocupó el territorio asi obtenido asimilando para su dinastía el grueso de la cultura sumeria. Por corto tiempo hubo un dramático avivamiento de la cultura sumeria clásica en la expresión de la Tercera Dinastía de Ur (*ca.* 2113-1991 A. C.), durante el curso de la cual, Ur-Nammu, "rey de Sumer y Accad" levantó el gran *ziggurat* en Ur, que fue excavado por Woolley en 1922.[33] El fragmento de una *estela* del rey, recobrada en el lugar, representa al rey como un obrero que lleva compases, un pico y una llana,[34] mientras un ángel volando da la sanción divina al trabajo que se está emprendiendo.[35] La Tercera Dinastía terminó al ser devastada por incursionistas elamitas que venían desde el norte, y por un tiempo Mesopotamia retornó al sistema de ciudades-estados. Pero bajo Hamurabi (*ca.* 1728-1686 A. C.), el último rey de la primera dinastía de Babilonia, el dominio de Babilonia se hizo completo.

Hamurabi fue una sobresaliente figura militar y política, que ejerció una gran fuerza cohesiva sobre la sociedad de su tiempo. Entre otras cosas, es responsable de los primeros intentos de planificación urbana,[36] así como de la célebre colección de decisiones legales que se ha hecho conocida como el Código de Hamurabi. Este acontecimiento de la jurisprudencia de Mesopotamia fue descubierto por J. de Morgan en Susa en 1901 en la forma de una *estela* de diorita negra,[37] habiendo sido trasladada hasta allá desde su localización original por merodeadores elamitas el año 1200 A. C. aproximadamente. La *estela* era una copia de la original. El examen de ella mostró que contenía cincuenta y una columnas de cuneiformes.

El Código de Hamurabi estaba basado en material legal sumerio que fue adaptado a las necesidades de la sociedad de Babilonia. En un prólogo se registra la comisión divina que motivó la obra, y siguen casi trescienteas secciones en prosa[38] que tratan de una variedad de asuntos comerciales, morales, sociales y domésticos. La sociedad de aquel tiempo se dividía en tres clases, que comprendían los *awilum* o patricios, los *mushkenum* o artesanos libres y los *wardum* o clase de los esclavos. Cuando se requería algún tipo de satisfacción, se aplicaba el principio de retribución en especie (*lex talionis*) en conformidad con estas divisiones. El Código refleja claramente que había una gran variedad de procedimientos médicos y quirúrgicos en uso normal, y que había serios intentos por reglamentar las actividades de los que practicaban la medicina porque se prescriben aranceles y se dictan graves castigos para los casos de negligencia o procedimientos ilegales demostrados. El Código legisla acerca de la construcción

de casas y edificios públicos, recolección de impuestos, cría de ganado, navegación fluvial y una variedad de temas, lo que nos da un indicio de la naturaleza altamente compleja de la vida política y social de su tiempo. Los especialistas frecuentemente han establecido instructivos paralelos entre el Código de Hamurabi y la Ley Mosaica.[39] En cuanto al adulterio, el Código (Art. 129) y la Torah (Lv. 20:10; Dt. 22:22) prescriben la pena capital para los dos transgresores. En Ex. 21:16 y en el Código (Art. 14), el rapto y la venta de una persona podía ser castigada con la muerte. También, el principio de retribución enunciado en Ex. 21:23ss., y en Dt. 19:21 es idéntico con las diversas partes que le corresponden en el Código de Hamurabi (por ej. Arts. 197, 210, 230). Es interesante notar que el Código Mosaico difiere de las provisiones legales de Hamurabi (Art. 142) al negar a la mujer iguales derechos de divorcio que al hombre. Aunque en el Código de Hamurabi hay una completa ausencia de confianza en lo mágico, no se ve en él un énfasis sobre principios éticos y espirituales, y en general se puede decir que sus leyes dan una valoración decididamente inferior de la vida humana respecto de la que le dan las leyes de Moisés.

Durante los días de Hamurabi, los escribas de Babilonia expandieron y reescribieron los originales literarios sumerios para producir la célebre épica de la creación llamada por sus palabras iniciales como *Enuma elish* o "Cuando desde arriba..." En su forma final, esta composición cuenta con aproximadamente mil líneas de escritura cueniforme en siete tablillas unidas en serie, y contiene varias de las tradiciones religiosas que eran familiares en Mesopotamia.[40] La sexta tablilla describe la creación de la humanidad de la sangre de una divinidad mítica llamada Kingú, en tanto que la tablilla final establece firmemente a Marduk como el líder acreditado de todo el panteón babilónico.

Otra famosa composición que surge de la primera dinastía babilónica es la Epica de Gilgamesh,[41] que como *Enuma elish,* fue recobrada al principio de la arruinada biblioteca del palacio de Asurbanipal (669-627 A.C.) en Nínive. La Epica describe las hazañas del legendario rey sumerio de Uruk en los comienzos del tercer milenio A.C., que se preocupó de la búsqueda de la "planta de la vida." La úndecima tablilla de la serie conserva un relato babilónico del diluvio, en él Utnapishtim, el custodio de la "planta de la vida," advierte a Gilgamesh que los dioses tienen planes de terminar con Shuruppak por medio de una diluvio devastador. Utnapishtim[42] recibe la orden de construir un arca, y poco después de acabada comenzó una terrible tempestad:

> Seis días y (seis) noches
> el viento sopló, la lluvia cayó, la tempestad (y) el diluvio,
> Cuando llegó el séptimo día..
> El mar se aquietó, la tormenta amainó, el diluvio cesó.
> Abrí mi ventana y luz cayó sobre mi rostro...
> La nave tocó tierra en el Monte Nisir...[43]

En los días de Rim-Sin de Larsa, un contemporáneo más antiguo de Hamurabi, surgió en Mesopotamia un grupo a los que se hace referencia en las tablillas e inscripciones por medio del ideograma SA. GAZ, y en otros lugares como Habiru o Hapiti.[44] Su origen es oscuro, y parecen no haber tenido un rol establecido en la sociedad de su tiempo, dado que se les menciona en los textos cuneiformes como mercenarios, soldados, empleados del gobierno, músicos, cautivos, soldados sin territorio, sirvientes domésticos, y cosas similares.[45] Albright sostiene que hay alguna relación filológica entre los Habiru, de quienes piensa se designaban más propiamente como 'Apiru, y los 'Ibhrîm o hebreos bíblicos.[46] Aun cuando en este asunto quedan algunos problemas que resolver, parece haber pocas razones válidas para rechazar la teoría de que los hebreos pudieran haber sido un pequeño componente étnico del grupo de los habiru. De todos modos, la naturaleza variada de las unidades sociales que existían en la historia de la Mesopotamia del segundo milenio A. C. ciertamente deja lugar para tal posibilidad.

NOTAS DE PIE DE PAGINA: SEGUNDA PARTE. CAPITULO II. LA ARQUEOLOGIA DE LA ANTIGUA MESOPOTAMIA

1 *Tell* (pl. *Tulul*), antigua palabra babilónica que sobrevive en el árabe moderno. Se hace referencia a ambos montículos arruinados y deshabitados en Jos. 8:28 y 111:13.

2 M.E. L. Mallowan, *Annals of Archaeology and Anthropology, University of Liverpool,* XX (1933), pp. 127ss., *Proceedings of the First International Congress of Prehistoric and Protohistoric Sciences, 1932* (1934), pp. 165ss. M. von Oppenheim, *Der Tel Halaf, eine neue Kultur im ältesten Mesopotamien* (1931).

3 *CAEM*, pp. 16ss.

4 *FSAC*, p. 90; *LAP*, p. 15 y pl. 1.

5 Hall y Woolley, *Ur Excavatiooons I, Al 'Ubaid* (1927).

6 E. A. Speiser. *BASOR*, N 65 (1937), p. 8, N. 66 (1937), pp. 3ss.; *CAEM*, pp. 44ss., 162ss.

7 *BCNE*, pp. 126ss.

8 La "Erec" de Gn. 10:10. Cf. J. Jordan, *Uruk-Warka nach den Ausgrabungen durch die Deutsche Orient-gesellschaft* (1920); *CEAM*, pp. 97ss.

9 Montículo artificial donde se levanta un santuario. La palabra se usaba con frecuencia para incluir también la estructura. Cf. *CAEM*, pp. 110ss.

10 *BCNE*, p. 55.

11 A. Falkenstein, *Archaische Texts aus Uruk* (1940), pp. 49, 61; *FSAC*, p. 146.

12 *CAEM*, pp. 106s., 143ss.

13 *FSAC*, p. 145.

14 S. N. Kramer, *IDB*, IV pp. 460s.

15 *BCNE*, p. 67.

16 S.N. Kramer, *Sumerian Mythology* (1944), pp. 97s.

17 E. F. Smith, *The Museum Journal,* XXII (1931), pp. 200s.

18 L. C. Watelin y S. Langdon, *Excavations at Kish IV, 1925-30* (1934), pp. 40ss.; *LAP*, pl. 8.

19 *JRAS* (1930), p. 603.

20 *UC*, pp. 21ss.; C. L. Woolley, *The Antiquaries Journal, X* (1930), pp. 329ss.

21 LC. Watelin, *Kish IV* (1934), pp. 42ss.

22 Por ejemplo, J. Bright, *BA,* V N. 4 (1942), p. 58.

23 J.C. Whitcomb y H. M. Morris, *The Genesis Flood* (1961), exponen el punto de vista de que el diluvio de Génesis fue universal, y rechazan las teorías uniformitaristas de geología.

24 L. C. Watelin, *Kish IV*, pp. 40ss.

25 En *WBA*, p. 199, se atribuye la historia del diluvio al final de la Edad de Piedra (*ca.* 4000 A.C.).

26 Entre quienes relacionan el estrato aluvial de Ur con el diluvio de Génesis están H. Peake, *The Flood: New Light on an Old Story* (1930), p. 114; C. Marston, *The Bible Is True* (1934), pp. 67ss.; S. Caiger, *OT and Modern*

Discovery (1938), p. 34; F. Kenyon, *The Bible and Archaeology* (1940), p. 140; A. R. Short, *Modern Discovery and the Bible* (1942), p. 98; A. Rehwinkel, *The Flood* (1951), pp. 47ss., 174ss.; E. F. Kevan, *New bible Commentary* (1953), p. 84; W. Keller, *the Bible as History* (1956), pp. 48ss. Entre los que rechazan esta asociacion están R. L. Harris, *The Bible Today*, XXXVII, N 9 (1943), pp. 575 ss.; B. C. Nelson, *Before Abraham* (1948), p. 108; F. R. Steele, *Eternity,* III (1952), pp. 44; M. F. Unger, *Archaeology and the OT* (1954), p. 47; *WBA,* p. 119; J. C. Whitcomb y H. M. Morris, *The Genesis Flood,* pp. 110ss.

[27] Descrita por A. Parrot, *The Flood and Noah's Ark* (1955), pp. 63ss.

[28] Embarcaciones de la antigua Mesopotamia se dibujan en *ibid.*, pls. 6 y 7.

[29] *UC*, pp. 74ss. Para la sugerencia de que Ur de los Caldeos estaba en la región de Harán, como sostenían algunos escritores del siglo diecinueve, véase *GBB*, pp. 287s.

[30] *UC*, pl. 5 (a), 6.

[31] *UC*, pp. 59s.; C. L. Woolley, *The Sumerians* (1928), pl. 9.

[32] C. L. Woolley, *The Sumerians*, pp. 50ss, y pl. 14.

[33] *UC*, pp. 89ss.; *Ur Excavations: V, The Ziggurat and Its Surroundings* (1939).

[34] *LAP*, pl. 20.

[35] *UC*, pl. 10 (a); cf. C. L. Woolley, *The Development of Sumerian Art* (1935), p. 112.

[36] Cf. A. Parrot, *Babylon and the OT* (1958), pp. 68ss.

[37] *LAP*, pp. 48ss. y pl. 22.

[38] *ANET*, pp. 164ss.; *ANE*, pp. 138ss.

[39] Por ejemplo, S. A. Cook, *The Laws of Moses and the Code Of Hammurabi* (1903)); W. W. Davies, *The Codes of Hammurabi and Moses* (1905); W. Eilers, *Die Gesetzesstele Chammurabis* (1932); F. M. Böhl, *King Hammurabi of Babylon in the Setting of His Time* (1940); J. Rapaport, *PEQ*, LXXIV (1941), pp. 158ss.; W. J. Martin en *DOTT*, pp. 27ss.

[40] A. Heidel, *The Babylonian Genesis* (ed. de 1951), pp. 8ss.

[41] A. Heidel, *The Gilgamesh Epic and OT Parallels* (1949).

[42] La forma semíticobabilonia del nombre *Ziusudra* (sumerio).

[43] *The Gilgamesh Epic*, A. Heidel, pp. 85s.

[44] Esta puede ser equivalente a los ʿAperu o ʿApiru de inscripciones egipcias tales como la estela de Seti I (*ca.* 1319-1300 A.C.). Cf. W. F. Albright, *AASOR*, VI (1926), pp. 35s.; A. Rowe, *The Topography and Hisotry of Beth-Shan* (1936), pp. 29s.

[45] Para una visión de conjunto de los problemas relacionados con el origen de los habiru, véase M. Greenberg, *The Hab/piru* (1955), pp. 3ss.; M. G. Kline, *Westminster Theological Journal,* XX (1957), pp. 46ss.

[46] *FSAC*, p. 240; *BPAE*, pp. 5,11.

III. EL TRASFONDO ARQUEOLOGICO DEL ANTIGUO TESTAMENTO

A. HISTORIA PATRIARCAL

Con la caída de la Tercera Dinastía de Ur, un grupo semita conocido como los amorreos (Amurru) aprochecó la lucha por el poder entre Babilonia y Larsa para establecer su capital en Mari (Tell Hariri). Bajo Shamshi-AdadI (*ca.* 1748-1716 A. C.) se convirtieron en la fuerza militar dominante en el norte del país posteriormente conocido como Asirias, de modo que hacia fines del siglo dieciocho A. C. eran tan poderosos que habían virtualmente monopolizado los cargos públicos de importancia en Mesopotamia. La naturaleza de la cultura de Mari fue sacada a luz por las excavaciones de Parrot en 1933,[1] que identificó el *tell* gracias a una estatua del templo de Ishtar que tenía la inscripción: "Lamgi-Mari, rey de Mari, sumo sacerdote de Enlil, dedicó su estatua a Ishtar."[2] La excavación del palacio real en Mari en 1935 entregó la prueba convincente de que Mari se había mantenido a la cabeza del desarrollo cultural en su tiempo. Había casi 300 edificios que conformaban el palacio, distribuidos en un área de 150 acrea (poco más de 60 hectáreas).[3] Algunas salas de baño contaban con dos bañeras gemelas de terracota, junto a las cuales había sencillos servicios sanitarios cubiertos.[4] Parrot y sus colaboradores quedaron maravillados al descubrir que los conductos de desagüe del techo del palacio aún estaban en buenas condiciones de servicio después de más de 3.500 años de su instalación.[5]

Entre las tablillas recuperadas de los archivos de palacio se encontró correspondencia entre Zimri-Lim, último rey de Mari, y Hamurabi, en la que el agregado militar del primero daba informes regulares de inteligencia a Mari respecto de la corte de Hamurabi. Uno de tales documentos muestra a un dipolomático de Mari diciendo: "Cuandoquiera que Hamurabi está ocupado en algún asunto de importancia, me escribe y yo voy adonde quiera que esté. Sea cual fuere el asunto, me lo comunica."[6]

Esta fase de lahistoria de los amorreos tiene una gran importancia en cuanto a los orígines y tradiciones de los patriarcas bíblicos. En el valle de Balikh, al sur de Harán (Harran en los escritos cuneiformes), se conmemoró los nombres de algunos personajes patriarcales dando a algunos lugares nombres como Serug, Peleg y Taré.[7] En los textos de Mari, Nacor aparece como Nakhur, y se menciona como el lugar de habitación de algunos de los habiru. A principios del segundo milenio A. C. eran de uso común los nombres Abraham, Isaac, Jacob, Labán y José. Abraham aparece en forma silábica como *A-ba-ra-ma, A-ba-am-ra-ma,* y *A-ba-am-ra-am,* mientras el nombre de Jacob se encuentra como nombre de un lugar palestino de 1740 A. C.[8] en la forma de *Ya-qub-el.* También apareció el

nombre de Jacob, en la forma *Ya-ah-qu-ub-il,* en tablillas de Tell Chagar Bazar en el norte de Mesopotamia hacia 1725 A. C.

En textos de Mari del segundo milenio A. C., se mencionan periódicamente un grupo de nómadas conocidos como los Banu-Yamina, grupo muy agresivo. Estos "hijos de la derecha (sur)," junto con otro grupo nómada, los Khanu, resultaron muy molestos para los reyes de Mari, y finalmente Zimri-Lim se las arregló para dar muerte a uno de los caudillos de Banu-Yamina. Algunos eruditos han relacionado este grupo con los benjamitas (Gn.49:29, cf. Jue. 20:16; I Cr. 12:2), aunque esto no se puede establecer en forma definitiva aún. La palabra mari *dawidum,* traducida jefe, fue considerada por algunos de los primeros intérpretes de los textos como una forma original del nombre David, pero estudios posteriores han suscitado objeciones contra esta sugerencia,[9] y ahora parece probable que la palabra pueda significar más bien "derrota."

Las excavaciones de Chiera, Starr y otros en Nuzu (Yorgan Tepe) y los montículos adyacentes cerca de Kirkuk en Irak, hechas en 1925, resultaron ser de gran importancia también para la compresnión de la era patriarcal. Durante el trabajo en Nuzu se desenterraron unas 20.000 tablillas de greda, escritas en dialecto babilónico con caracteres cuneiformes. Pertenecían a archivos familiares de diversas villas, y son de importancia porque, al ser traducidas, se descubrió que habían presrvado un registro notable de la estructura social y jurídica de los hurritas del siglo quince A.C., que en aquella época de los patriarcas bíblicos, hay evidencia de que muchas de las costumbres mencionadas en los textos habían sido observadas durante algunos siglos previamente, y que los hurritas habían sido una parte vigorosa de la población del norte de Mesopotamia y Siria desde el siglo dieciocho A. C. En consecuencia, las tablillas arrojan una interesante luz sobre la vida y los tiempos de Abraham, Isaac y Jacob, poniéndolos con exactitud en el trasfondo cultural de la sociedad asiria del segundo milenio A.C.[10]

El grueso del material cuneiforme obtenido de la excavación tiene que ver con la vida familiar o privada, y algunos de los textos mencionan la contratación de servicio doméstico para familias ricas. Un documento legal habla de las nefandas actividades del alcalde, Kush-shiharbe (*ca.* 1500 A.C.), cuya vida privada era inmoral y su actitud hacia la administración cívica era corrupta. Finalmente los ciudadanos de Nuzu lo hicieron arrestar, lo juzgaron y castigaron adecuadamente su mala conducta.[11] La institución social más prominente de la antigua Nuzu era la práctica de la adopción. La ley de su tiempo prohibía la venta de la tierra, probablemente porque se creía haberla recibido en depósito de parte de los dioses que eran venerados como sus únicos poseedores. En consecuencia, la adopción se empleaba como un artificio conveniente para transferir la tenencia de la propiedad de una persona a otra. El procedimiento usual consistía en que el individuo era adoptado por una o más familias, a quienes normalmente daba un "regalo filial" por el privilegio de adquirir el título de las tierras que heredaría a la muerte de los padres adoptivos.

Sin embargo, no todas las adopciones eran de esta especie, porque era algo común los matrimonios sin hijos adoptasen a una persona particular como un medio de perpetuar la propiedad y el nombre de la familia. Aun los esclavos eran adoptados con este propósito de vez en cuando, según lo señalan las tablillas de Nuzu. Las obligaciones relacionadas con la adopción incluían la realización de los deberes filiales normales, así como el cumplir los ritos del duelo a la muerte de los padres. La mayoría de los contratos de adopción en Nuzu tenían un artículo que establecía que si los padres tenían un hijo después de la adopción, el hijo natural tendría prioridad como heredero legal, y de él serían los dioses de terracota de la familia (los *terafim* mencionados en Gn. 31:19).

No hay dudas que la sociedad de Nuzu ponía un gran énfasis en la procreación y no en la convivencia como el propósito primario de la vida matrimonial. En consecuencia, la mujer casada que no podía tener hijos por alguna razón, se encontraba en una situación muy precaria. El contrato normal de matrimonio, con frecuencia, hacía provisión para tal contingencia exigiendo a la esposa que no daba hijos, que le diera una concubina a su marido por medio de la cual él pudiera tener herederos. Una de tales cláusulas en un contrato de matrimonio de Nuzu dice:

> Si Gilimninu (la novia) no engendra hijos, Gilimninu tomará una mujer de N/Lullu-land de donde se obtenían las mejores esclavas) como esposa para Shennima (el novio).[12]

Aunque de este modo se concedían ciertos privilegios a la concubina, la posición de la esposa dentro de la familia normalmente se veía protegida al punto que se reconocía que la concubina era de un estatus inferior dentro de la economía doméstica. Los derechos de la concubina también eran salvaguardados por una importante provisión de la ley de Nuzu que hacía obligatorio que la concubina y su hijo permaneciesen dentro del círculo familiar. Como consecuencia de esta norma, cualquier intento de despedir a la concubina y su hijo era considerado como un acto de suma gravedad. Sin embargo, también si la esposa legal después daba un hijo a su marido, el hijo tenía prioridad como heredero de las fortunas de la familia, situación similar a la de Alalakh (Tell el'Atshana) en el norte de Siria por el mismo período.

La sociedad contemporánea de Nuzu permitía un cierto grado de elasticidad en relación con el derecho de primogenitura, una de las posesiones más apreciadas de los antiguos semitas.[13] Así, era lícito cambiar la primogenitura por alguna otra cosa, o que fuese negociada en alguna otra forma aconsejada por las circunstancias prevalencientes. Una tablilla de Nuzu registra la transferencia de los derechos de herencia a un hermano adoptivo, mientras otra contenía el acuerdo por el cual un hombre llamado Tupkitilla vendió su primogenitura:

En el día ellos dividen el bosque...Tupkitilla lo dará a Kurpazah como participación de su herencia. Y Kurpazah ha tomado tres ovejas de Tupkilla a cambio por su parte de la herencia.[14]

A la luz de este trasfondo de información inmediatamente se ve con claridad que los relatos patriarcales de Génesis reflejan las tendencias culturales y sociales de la sociedad de Nuzu con un notable grado de fidelidad. Ahora parece más probable que Taré y su familia hayan emigrado de la región de Ur a principios del siglo diecinueve A. C., cuando el norte de Mesopotamia estaba mayormente bajo el control de los amorreos. Las proposiciones respecto de la adopción de Eliecer como presunto heredero de Abraham (Gn. 15:2) reflejan muy de cerca prácticas contemporáneas en Nuzu, en contraste con las implicaciones de la afirmación divina de que Eliecer no sería el verdadero heredero de Abraham en último análisis.[15]

La forma en que la estéril Sara dio su esclava egipcia Agar a su marido Abraham como concubina (Gn. 16:2; veáse también Gn. 30:3) con el objetivo de que le diera un heredero (Ismael) estaba en completa armonía con las costumbres locales prevalecientes en el norte de Mesopotamia. Cuando después Sara tuvo a Isaac, este hijo, por ser natural, tenía derecho por ley a la primogenitura. En cuanto a Sara, la presencia continua de Agar e Ismael en los confines de su familia constituía una amenaza a la posición de Isaac, que bien pudo haber sido de una constitución física delicada cuando era pequeño. La aprehensión que sintió Abraham cuando Sara expresó su decisión de expulsar a Agar y a Ismael (Gn. 21:11) fue provocada en buena medida por el conocimiento de que tal acción estaba en contradicción con la ley de Nuzu y contravenía las costumbres sociales por consideraciones puramente humanitarias. Sin embargo, es importante notar en relación con esto que la acción de Sara podría haber sido defendida en conformidad con el antiguo código sumerio de Lipit-Ishtar (*ca.* 1850 A.C.),[16] una de las fuentes que sirven de antecedente a la legislación de Hamurabi, que establecía que la libertad recibida por la esclava despedida debía ser considerada una compensación justa por el acto de expulsión. Esta muestra de delicadeza legal resultaba particularmente irónica en una sociedad patriarcal, donde la membresía de una mujer en una familia era esencial para su misma existencia.

La transferencia del derecho de primogenitura de Esaú a Jacob (Gn. 25:31), historia que siempre había sonado extraña a nuestros oídos occidentales, ahora se ve claramente que refleja prácticas sociales contemporáneas en Nuzu, las que frecuentemente condonaban transacciones similares e igualmente desequilibradas. Por el momento no es posible decir si la primogenitura fue vendida alguna vez a alguien completamente extraño, puesto que todas las transacciones que hasta ahora se conocen fueron negociaciones hechas entre miembros de la misma familia. Puesto que la primogenitura estaba tan íntimamente ligada con los asuntos privados de la familia en la sociedad patriarcal, parece improbable que

haya sido un elemento negociable con extraños, fuere cual fuere la situación que hubiera provocado tal venta o disposición.

La naturaleza de la relación entre Jacob y Labán ha quedado decididamente en claro como resultado de los descubrimientos arqueológicos en Nuzu. La adopción de Jacob por parte de Labán parece haber sucedido en un momento y lugar en que Labán no tenía hijos propios; y como era normal en aquellos tiempos, dio sus hijas a Jacob por esposas cuando se hubieron cumplido ciertas condiciones previamente establecidas. Estas incluían una cláusula según la cual perdería sus derechos de herencia si se casaba con otra mujer. Un tablilla de Nuzu que contiene provisiones similares, dice:

> Tablilla de adopción de Nashwi, hijo de Arshenni. Adopto a Wullu, hijo de Puhishenni... Cuando Nashwi muera, Wullu será su heredero. Si Nashwi tiene un hijo (éste) dividirá por partes iguales con Wullu pero (solamente) el hijo de Nashwi tomará los dioses de Nashwi. Pero si Naswi no tiene hijo, entonces Wullu tomará los dioses de Nashwi. Y (Nashwi) ha dado su hija Nuhuya por esposa a Wullu. Y si Wullu toma otra esposa, pierde el derecho a las tierras de Nashwi y a sus edificaciones...[17]

El modo en que Labán reclamó sus derechos como patriarca (Gn. 31-43) muestra claramente que consideraba a Jacob como hijo legítimamente adoptado, y no solamente como un yerno. Durante las dos décadas siguientes parece que Labán tuvo hijos en forma natural (Gn. 31:41), hecho que, según la ley de Nuzu, descalificaba al hijo adoptivo para recibir y ejercer los codiciados derechos de primogenitura. En la acción de Raquel al robar y esconder los dioses de la familia (Gn. 31:19), puede considerarse como un intento de remediar la situación. Tales imágenes normalmente eran propiedad del hijo natural y no del hijo adoptivo, y el hecho de poseerlos podía ser presentado como testimonio en cualquier reclamo que Jacob hubiera querido hacer en cuanto a la posesión de la herencia de Labán.

Desde un punto de vista estrictamente legal, Jacob y su familia hubieran sido declarados culpables por la sociedad contemporánea de Nuzu, por el hecho de abandonar la casa de Labán sin primero haber pedido permiso y una formal bendición patriarcal. Sin embargo, los relatos muestran claramente que también hubo falta por parte de Labán, porque sus hijas se quejaban de que las trataba como a "mujeres extranjeras" (Gn. 21:15), relegándolas a la posición que normalmente ocupaban las esclavas en una familia en aquella época. Todo el incidente es vergonzoso para ambas partes, y la solución a que llegaron es un testimonio elocuente de la habilidad del pueblo oriental para salir con dignidad de una situación enredada y delicada.

Un rasgo de la sociedad de Nuzu que es notable en los textos, es la forma en que la muerte que se avecinaba daba a la figura patriarcal la oportunidad de ortorgar sus bendiciones, práctica también registrada en el libro de Génesis (Gn. 27:27ss., 49:3ss.). Puesto que en aquel tiempo no existía la costumbre de dar la

propiedad por medio de un documento escrito, las declaraciones al momento de la muerte que se registran en las tabletas de Nuzu constituían en efecto la última voluntad y testamento de un hombre moribundo, y como tal se consideraban legalmente obligatorias sobre todas las personas involucradas e irrevocables en naturaleza (Cf. Gn. 27:33). Estos testamentos podían tomar cursos realmente extraños en la antigüedad, como suele ocurrir también en nuestros tiempos. Esto es ilustrado por una tablilla en particular en que un moribundo "legó" una determinada mujer a su hijo soltero:

> Mi padre, Huya, estaba enfermo y en su lecho de muerte; mi padre me tomó la mano y me habló: Mis hijos mayores ya han tomado esposas, pero tú no has tomado una esposa, y yo te doy como tu esposa a Zululishtar.[18]

En un juicio que vino luego, el hijo ganó conservando el derecho de casarse con esta mujer, aun cuando es altamente probable que ninguna de las partes fuera consultada antes de la declaración de la intención patriarcal.

Durante la época de Mari era costumbre que los amorreos ratificasen los convenios o tratados por medio del sacrificio de asnos. Este *khayaram takalum*, como lo escriben los textos, era considerado un elemento esencial en la conclusión de todo acuerdo, fuesen de naturaleza comercial entre individuos, o de una estatura más internacional que afectase el bienestar de diversos pueblos. Una de las tablillas ha preservado una comunicación diplomática de un funcionario del gobierno a Zimri-Lim (*ca.* 1730-100 A.C.) de Mari:

> Mandé ese mensaje a Bina-Ishtar (y) Bina-Ishtar respondió como sigue: "He sacrificado el asno con Qarni-Lim y así hablé a Qarni-Lim bajo el juramento de los dioses: "Si tú desprecias (?) a Zimri-Lim y sus ejércitos, me pasaré del lado de su adversario."[19]

Se ve la supervivencia de esta práctica en los hábitos de los patriarcas semisedentarios y ganaderos de tiempos más recientes, y se hace particularmente evidente entre los descendientes de Siquem, que reclamaba en título de "Bene Hamor" o "hijos del asno,"[20] y que ofreció lealtad espiritual a la deidad cananea Baal-berith o "señor del pacto."

La compra de la cueva de Macpela por Abraham (Gn. 23:3ss) ha quedado bajo una perspectiva mucho más clara como resultado del descubrimiento de ciertos textos legales de los hititas en Boghazkoy.[21] Efrón el heteo quería entregar la propiedad por un precio claramente exhorbitante, oferta que Abraham parecía renuente a aceptar. Según el antiguo derecho heteo, el que compraba toda la propiedad del vendedor, en el tiempo de la transferencia asumía ciertas obligaciones legales de prestar servicios feudales, la naturaleza y alcance de los cuales todavía están oscuros para nosotros. Sin embargo, si se compraba

solamente una parte de la propiedad, estos deberes no eran impuestos. Como resultado, Abraham expresa su interés solamente en una parte de la propiedad, con el objetivo de evitar toda otra obligación legal anexa (Gn. 23:9). Efrón declinó acceder a su sugerencia; por razones que se expresan en el relato del Génesis halló que le era ventajoso entregar todo el campo. Finalmente, Abraham accedió a las condiciones establecidas, y en conformidad con la costumbre del día, la venta se llevó a efecto en público, midiéndose el precio en determiniado peso en plata.[22] La mención de los árboles en el relato refleja la práctica hetea de enlistar el número exacto de árboles que crecían en cada trozo de tierra vendida.[23]

Gracias a esta breve reseña de material arqueológico tomado de la cultura asiria del segundo milenio A. C., se ve claramente que los relatos patriarcales están firmemente planteados en un contexto social y cultural contemporáneo. Hablar de Abraham y de los patriarcas en general como personajes reales que tuvieron una existencia real no es dar algo por sentado sin apoyo en los hechos, como si Abraham y la tradición bíblica no fuesen históricos, como Jacobsen da a entender.[24] Más bien, como ha hecho notar W. F. Albright:

> Abraham, Isaac y Jacob ya no son figuras aisladas, y mucho menos el reflejo de la historia posterior de los israelitas; ahora aparecen como verdaderos hijos de su era, con nombres de su tiempo, moviéndose por los mismos territorios, visitando los mismos pueblos (especialmente Harán y Nacor), practicando las mismas costumbres de sus contemporaneos.[25]

De una tumba egipcia en Beni-Hasan ha venido alguna indicación de la forma en que los semitas del tiempo de Abraham deben de haberse vestido. Un relieve fechado en 1900 A.C. aproximadamente, presenta a un grupo de semitas seminómadas que visitan Egipto,[26] y muestran, entre otras cosas, que los hombres usaban barbas mientras las mujeres mantenían el cabello largo sujeto por medio de pinches o cintas. La ropa era de diversos colores, y mientras los hombres usaban túnica corta y sandalias, las mujeres se ataviaban con largos vestidos que sujetaban en los hombros por medio de un broche.[27]

La obra de Nelson Glueck en el Reino Hashemita de Jordán[28] ha mostrado que en este tiempo (*ca.* 2000-1700 A. C.) estaban habitados todos los lugares de Dotán, Gerar, Siquem y Betel, dando asi apoyo a la tradición de Génesis que asociaba a los patriarcas con el territorio montañoso y densamente poblado de árboles de Palestina (cf. Gn. 13:18; 26:23; 28:10; 33:18; 35:1; 37:17). La atmósfera política de la época se presenta en forma muy adecuada en la historia de Sinuhé, prominente funcionario estatal de egipto que vivió en el siglo 20 A. C. en un tiempo cuando el sur de Siria y Palestina estaban organizadas como ciudades estado. La conmoción política producida a la muerte del Faraón egipcio Amenemhet I, hizo aconsejable que Sinuhé buscase asilo en Palestina. En su *Tale* [29] describe los peligros que iban aparejados con el cruce de la frontera, y las

rudezas que hubo de experimentar en el camino hacia Kedem, donde se relacionó con un caudillo amorreo al estilo de Abraham, Labán y Jacob.

Sinuhé se ganó la ocnfianza de los amorreos al punto que finalmente llegó a comandar una de sus tribus en una serie de incursiones. Sus relatos de la vida amorrea se parecen en mucho a lo que experimentaron los patriarcas, mientras su descripción de las tierras altas de Palestina es claramente una reminiscencia de Dt. 8:8:

Había en ella higos, y viñedos,
Más abundante que el agua era su vino.
Copiosa era su miel, abundante su aceite;
En sus árboles había toda variedad de frutas.
Allá había cebada, y trigo,
Sin cuenta todo ganado....[30]

B. EL EXODO

1. *La peregrinación de Israel en Egipto.* Los problemas políticos y sociales del período egipcio del Reino Medio (*ca.* 2000-1776 A. C.) estaban compuestos por un aumento de las relaciones comerciales con los nómadas semitas de Canaán y Arabia, y por la aparicion de los hicsos en el horizonte, pueblo originado por una mezcla semítica y asiática.[31] Al introducir el carro con ruedas de hierro y tirado por caballos, los hicsos avanzaron invencibles al delta del Nilo en los alrededores de 1715 A.C., y hacia 1680 A. C. habían subyugado al pueblo de las dos Tierras, situación que duró por casi un siglo y medio.

Si había elementos de los habiru involucrados en alguna manera con los hicsos ("jefes de las tierras extranjeras") al invadir Egipto, ello ayudaría a entender por qué los descendientes de Jacob pudieron prosperar en una tierra que normalmente era hostil, o a lo sumo, tolerante hacia los extranjeros e inmigrantes. Una conexión de este estilo entre la era del gobierno hicso desde Avaris y la migración de los patriarcas en los alrededores de 1700 A. C. también arrojaría luz sobre el acto de José de comprar las tierras para Faraón (Gn. 47:13), procedimiento que reflejaba el trastorno social bajo el reinado hicso en Palestina y que dio como resultado una forma de feudalismo.[32]

Con tales antecedentes, no sería antojadizo esperar un considerable color local en los relatos acerca de José. La frase "sobreveedor de toda su casa" (Gn. 39:4) es la traducción de un título usado para la designación de funcionarios de los hogares de la nobleza egipcia; la designación "sobre mi casa" y "padre faraón... señor de toda su casa...gobernador sobre toda la tierra de Egipto" (Gn. 41:40; 45:8) corresponde exactamente al oficio de visir o primer ministro de Egipto.[33] Una posición no mencionada en el Antiguo Testamento es la de "superintendente de los Graneros," cargo de considerable importancia en un país como Egipto, donde tanto se dependía de un almacenaje correcto y una distribución adecuada del grano.

Dado que José ejercía estas funciones, probablemente haya asumido también el título.[34] La sugerencia de que el cargo ocupado por José ya era un político prominente antes que las catástrofes alcanzaran a Egipto.

El procedimiento mediante el cual el visir fue investido con una cadena de oro correspondiente al oficio ha sido ilustrado por un mural procedente del reino de Seti I (*ca.* 1308-1290 A.C.).[35] El ser llevados en carros estaba reservado a importantes personajes de estado, a los cuales los individuos comunes debían mostrar un respetuo adecuado al paso de la conmemorada en inscripciones en los muros de sepulcros, como ocurre, por ejemplo, en Beni-Hasan (*ca.* 1980 A.C.),[36] y El Kab.[37] El conocido relato egipcio "El cuento de los Dos Hermanos,"[38] que narra el intento de seducción de un hombre virtuoso, Bata, por la esposa de su hermano mayor, tiene puntos de contacto con el relato del caso de José ya la esposa de Potifar (Gn. 39:7ss), aunque en otros aspectos es completamente diferente. En el "Cuento," que se narraba en el antiguo Egipto normalmente para diversión más que para instrucción moral, la esposa enamorada hacía algunas sugestivas declaraciones al infortunado Bata, y luego ella

> ...se paró y se aferró de él...entonces el muchacho (se puso) como un leopardo con (gran) ira ante la pervertida sugerencia que ella le había hecho, y ella tuvo mucho, mucho miedo. Entonces el argumentó con ella diciendo: "Mira, tú eres como una madre para mí, y tu marido es como un padre para mí...¿Qué es este grave delito que me estás insinuando? ¡No me lo vuelvas a decir!"[39]

Este tema en general no era algo desconocido en otras partes del mundo antiguo. Esto lo hace evidente la historia de Bellerofón encontrada en los textos del Mediterráneo oriental de la época amarno-miceniana, relato que describe a una esposa adúltera que trata de seducir a un joven virtuoso y lo calumnia luego que fracasan sus planes.

La liberación del reinado de los hicsos la obtuvieron los egipcios hacia 1560 A. C. Cuando los odiados invasores finalmente fueron expulsados, fueron erradicados todos los vestigios posibles de la dominación de los hicsos, incluyendo edificios públicos, inscripciones y cosas similares.[40] Durante la Decimonovena dinastía, el faraón Ramsés Ii cambió la capital desde Tebas a Tanis (Avaris), y amplió la ciudad que había sido construida por Seti I. Las excavaciones hechas en el lugar por Montet pusieron al descubierto algunas estelas y otros artefactos que llevaban el nombre de Ramsés y sus sucesores.[41] Dado que textos egipcios contemporáneos mencionan que algunos 'Apiru eran empleados para arrastrar las gigantescas piedras utilizadas para la construcción de tmeplos en sitios que probablemente incluían a Pitom y Rameses, podría ser que el relato de Exodo I se refiera a este período de reconstrucción bajo Ramsés II en la Decimonovena Dinastía. Puesto que no hay vestigios de construcción o expansión en la dinastía precedente en aquel lugar, parece claro que la tradición

del Exodo en cuando a la esclavitud se refiere a los trabajos forzados para proyectos de construción ejecutados en los días de Ramsés II. A esta evidencia se puede añadir que durante dos siglos (*ca.* 1300-1100) Tanis fue conocida como *Per Reemasese* o "Casa de Ramses."[42] En suma, esto parecería señalar al siglo trece como la fecha del Exodo.

Con el descubrimiento del sitio del Exodo, se puede establecer con una exactitud razonable la ruta que siguieron los israelitas que huían en su ruta hacia Sinaí.[43] Es claro que era importante para ellos viajar hacia el sudeste, hacia Sucot, a fin de evitar el puesto fronterizo fuertemente fortificado en Zilu, que custodiaba el "Camino de la tierra de los filisteos." Así, no es posible que tomasen la ruta del norte para salir de Egipto, como algunos estudiosos de antaño suponían equivocadamente.[44] Es casi seguro que los israelitas cruzaron por un vasto pantano poblado de papiros, el Yam Suf o "Mar de las cañas"[45] situado entre los Lagos Amargos y la aldea de Zilu (Thiel), en su camino hacia la Península de Sinaí, donde se han identificado con razonable certeza lugares como Elim (Wadi Gharandel), Dofca (Serabit el-Khadem) y Refidim. Más o menos restringidos a viajar con asnos,en su peregrinar los israelitas se vieron obligados a mantenerse relativamente cerca de los oasis y de las praderas del suoeste del Mar Muerto. Esto podría explicar en buena forma la razón por que los treinta y siete años previos a la entrada en Canaéan y de estada en el desierto, fueron pasados realmente en la región de Cades (Ain Qudeirat--Ain Qudeis) (Dt. 1:46).

2. *Canaán antes de la Conquista.* El estudio de la historia y la religión de los cananeos antes de la llegada de los israelitas ha sido iluminado en forma considerable por el descubrimiento de dos culturas del segundo milenio A. C. Las actividades de Winckler en Boghazkoy (Khattusas) en el Asia Menor oriental central sacó a la luz la majestad de los antiguo hititas, que hicieron la primera migración indoeuropea desde la región del Cáucaso para llegar a las regiones del interior de Capadocia.[46] Se mezclaron con los nativos khatti, cuyo territorio conquistaron, y establecieron una serie de ciudades estado a partir de 1850 A. C. mientras los antiguos asirios estaban ganando ascendencia en Mesopotamia. El período del Imperio Antiguo duró aproximadamente desde 1800 A. C. a 1600 A. C., tiempo durante el cual las luchas internas debilitaron gravemente a la nación hitita y permitieron que se reavivara la influencia hurrita en el antiguo reino mitani del norte de Mesopotamia. El período del nuevo Imperio comienza bajo el liderazgo de Suppululiuma (*ca.* 1375-1340 A. C.), y se caracterizó por las relaciones amistosas con Egipto. De los centenares de tablillas de arcilla escritas en diversos idiomas, incluyendo el nesiano y algunos dialectos luvianos, que fueron rescatadas en Boghazköy, un texto diplomático contenía un saludo de Suppululiuma a Amenhotep III (Huria) de Egipto en la siguiente forma:

Suppiluliuma, el gran rey, rey de la tierra de Hatti, así ha hablado a Huria, rey de Egipto, mi hermano: "Yo estoy bien. Que estés bien...así como tu padre y yo

mutuamente nos dimos presentes, así ahora tú y yo podemos ser mutuamente buenos amigos...."[47]

Hacia el tiempo en que Hattusili III (*ca.* 1275-1250 A.C.) ascendió al trono, el poder hitita se había debilitado por la intriga en estados vecinos confederados. El imperio hitita finalmente se derrumbó ante una serie de poderosos ataques de los "Pueblos del mar" desde el Egeo, y hacia 1200 A. C. los hititas habían desaparecido del escenario de la historia.

Los textos cueniformes de Boghazköy han demostrado en forma conclusiva el vigor cultural de estos pueblos, que en un tiempo habían sido relegados por los críticos liberales a un insignificante lugar en la historia del Antiguo Cercano Oriente.[48] Ahora se sabe que los hititas poseían avanzados procesos tecnológicos para fundir el hierro para todos los propósitos comerciales. Fueron jinetes de reonocida fama, y fueron los primeros en fabricar carros con partes de hierro para utilizarlos como arma de guerra.[49] Los Discursos Reales en existencia muestran en forma evidente que los antiguos hititas valoraban el arte de la paz también, porque los textos indican que ya habían alcanzado una larga tradición con una vida cortesana establecida.[50] La forma que finalmente adoptó su sociedad, parece haber sido la de una exclusiva casta sobreimpuesta sobre la autóctona casta khatti de Anatolia. En una etapa anterior había estado formada por numerosos pueblitos gobernados por cuerpos de ancianos.[51]

La tablillas legales de los khattusas muestran que pensaban en función de los mismos conceptos generales de la justicia que los antiguos babilonios. Su cuerpo legal estaba basado en varias colecciones anteriores, algunas de las cuales podrían indicar etapas en el desarrollo de un Código.[52] Se enfatizaba permanentemente la inviolabilidad de los votos, los pactos y los tratados, como en otros sistemas antiguos de jurisprudencia; pero en contraste con los códigos de Hamurabi y Moisés, el principio de satisfacción se subordinaba al de restitución. Otra característica adicional de la lucidez legislativa y social se puede ver en el marcado respeto que se otorgaba a la mujer.[53]

La religión hitita se caracterizaba por un avanzado grado de sincretismo, de modo que su panteón comprendía deidades sumerias, acadias, egipcias y las nativas khatti. A diferencia de lo ocurrido con los santuarios de Babilonia, los templos hititas eran construidos de tal modo que se permitiera sólo a unos pocos individuos seleccionados la contemplación de los rituales del lugar santo o *cella.*[54] Los sacerdotes del templo parecen haber estado ocupados predominantemente con ministraciones rituales al dios del clima de Hatti, conocido como "Rey del cielo, Señor de la tierra de Hatti." Los textos cuneiformes contenían referencias ocasionales a sacrificios humanos, pero la mayor parte de los oficios sacerdotales estaban dirigidos a la propagación de un culto a la naturaleza, que incluía ritos de primavera para la vivificación de la tierra. Las tablillas disponibles indican muy poca conexión, si es que hay alguna,

entre la festividad real hitita y las ceremonias que marcaban el comienzo del año nuevo babilónico.[55]

La segunda de estas culturas que floreció en el segundo milenio A. C. fue la de los cananeos, cultura que era considerablemente más avanzada que la cultura israelita del período que siguió a la muerte de Josué. Los cananeos hicieron un amplio uso de la tenología hitita en el campo de la manufactura del hierro, y compartieron con los filisteos la carga del comercio de exportación del metal a Egipto. La recuperación de la antigua cultura cananea fue el resultado de un descubrimiento accidental en Ras Shamra (Ugarit) en 1928. El túmulo fue excavado por Schaeffer el año siguiente, y se descubrió que databa del período neolítico. Conocida como Ugarit en la era egipcia de Amarna, su cultura fue dominante en Canaán durante el siglo 14 A. C., después de lo cual decayó bajo la influencia hitita y egipcia. Las tablillas desenterradas habían sido escritas en un dialecto hurrita y en un idioma semita noroccidental desconocido, transcrito en escritura alfabética más que en una escritura silábica, y que estaba estrechamente familiarizado con el fenicio y el hebreo bíblico.[56]

Mientras los egipcios antiguos habían empleado una combinación de escritura silábica (en que cada signo representa una sílaba) y logográfica (en que cada signo representa una palabra) para producir la complicada escritura jeroglífica, los cananeos fueron los primeros en utilizar el pricipio del alfabetismo en cuneiforme, apartándose así de los cuneiformes silábicos de los mesopotamios. Posteriormente el alfabeto en forma consonantal fue transmitido a través de los hebreos y los fenicios a los griegos, los cuales los modificaron, introdujeron los diptongos y dieron al idioma su forma clásica. En un período posterior, el alfabeto fue modificado aun más por los romanos. Así la antigua cultura ugarítica resulta muy importante en la historia del desarrollo del alfabetismo puro.[57]

La literatura ugarítica era predominantemente mitológica, formada por leyendas y ciclos épicos, pero los textos en prosa reflejan la naturaleza altamente organizada de la sociedad ugarítica al describir la propiedad de la tierra, los asuntos cívicos, la administración, la tasación, los asuntos diplomáticos, la medicina veterinaria, y muchos otros temas.[58] Lo que es de particular significancia en estas composiciones, en cuanto se relaciona con el estudiante de las Escrituras, es su exhibición de formas gramaticales y literarias que también aparecen en varias partes de la Biblia hebrea, y en forma más notoria en los Salmos. Este descubrimiento ya ha hecho mucho por aclarar las pretendidas anomalías textuales de los Salmos y otros escritos poéticos, indicando que muchas formas que anteriormente se pensaba eran corruptas, en realidad son peculiaridades de la lingüística cananea y de su estructura gramatical, cuya significación había sido olvidada con el paso de las generaciones y de las edades. El paralelismo literario era un rasgo prominente de la poesía ugarítica, como se puede ver en la cita siguiente:

He aquí a tus enemigos, oh Baal,
he aquí a tus enemigos herirás,
he aquí vencerás a tus enemigos.[59]

lo que se asemeja mucho a la forma del Salmo 92:9

Porque he aquí tus enemigos, oh Jehová,
porque he aquí, perecerán tus enemigos;
serán esparcidos todos los que hacen maldad.

Se pueden ver otros paralelos al pensamiento hebreo en la descripción de Baal como "el que cabalga en las nubes" (cf. Sal. 68:4; 104:3), que puso su trono en los cielos (cf. Sal. 2:4; 103:19) y lanzó rayos y truenos (cf. Sal. 18:13; 77:18; 144:6).[60] Las referencias de los salmistas a los dragones y al leviatán (Sal. 74:13s) puede ser una reminiscencia de la leyenda del ciclo de Baal y Anat en que el monstruo marino Tanín era invocado con propósitos mágicos.[61] Pero en esta conexión, hay que tener presentes otras consideraciones, las que serán discutidas en otro lugar en esta misma obra.

El sistema de culto ugarítico, según lo revelan los textos cueniformes, ha hecho mucho para aclarar las referencias que el Antiguo Testamento hace a la religión cananea. La naturaleza depravada de las divinidades paganas Anat y Astarté se hace evidente en todas las fases del ciclo poético de Ugarit. Estos dos personajes míticos eran llamados "las grandes deidades que conciben pero no dan a luz, " y la seducción de Anat por Baal era un elemento popular de la mitología contemporánea. En un texto, Anat es descrito como un carnicero que degolla a jóvenes y viejos por igual en un frenético esfuerzo de destrucción.[62] Asera, la "creadora de los dioses," era representada comúnmente como una prostituta desnuda llamada "Santidad," como ocurría tambien en el culto egipcio.[63] Había una asociación o liga homosexual reconocida (Cinaedus) en los templos cananeos, y la prostitución ritual de ambos sexos era algo de ocurrencia normal.

Parece que la mayoría de los cultos se realizaban en altares establecidos en las cumbres de los montes o muy cerca de ellas. Los adoradores traían e estos "lugares altos" sus ofrendas de cereales o carne, y el ritual que realizaban normalmente incluía la oración y la presentación de ofrendas. Una parte general de la ceremonia parece haber sido una fiesta sacrificial de alguna especie. Los textos ugaríticos no dejan dudas en cuanto al hecho de que el ritual cananeo era más variado que el de los israelitas.[64] Los relatos del Antiguo Testamento hablan de objetos específicos de culto, entre los que estaban los *asherah* y la columna sagrada o *maccebah* , elementos relacionados con los santuarios en Canaán. Los textos ugaríticos no dejan dudas en cuanto a la sensualidad grotesca y la inmoralidad de los ritos cúlticos cananeos, y el comprender que sus barbaridades y

su lujuria ejercían un gran atractivo sobre las naciones del Cercano Oriente, hace que uno sienta una santa ira.

3. *La Conquista de Canaán.* Poco antes de la muerte de Moisés, los israelitas entraron en la Transjordania, acto preparatorio de un ataque sobre Jericó, que había sido la fortaleza de los hicsos que custodiaba el acceso a la tierra de Canaán propiamente tal. Durante la edad del bronce medio (*ca.* 2100-1500 A. C.), los hicsos habían ensanchado la ciudad y fortalecido sus defensas añadiendo un gran muro de contención. Hacia 1550 A. C. se retiraron a Jericó después de ser expulsados de Egipto, pero no pudieron oponer una resistencia suficiente contra los ejércitos de Egipto y perdieron su fortaleza que fue incendiada. Poco después de este período, parece que Jericó fue reconstruida en menor escala, y fue fortificada por medio de un doble muro de ladrillos, siguiendo en su estructura interna las líneas generales del muro de la Edad de Bronce Antiguo.

Garstang la designó como la "Ciudad D," que según sus estudios había sido destruida en los alrededores de 1400 A. C. bajo el liderazgo de Josué.[65] Sin embargo, el trabajo de Kathleen Kenyon en el lugar hizo que fuese necesaria una revisión de sus cálculos. En el túmulo encontró poco o nada en cuanto a vestigios demostrables del período de Josué, y ningún resto de los muros de la Edad del Bronce Tardió. En realidad, se halló que las estructuras que Garstang había atribuido a la "Ciudad D" pertenecían al tercer milenio A. C. y evidentemente formaba parte de un sistema defensivo erigido durante aquel período.[66] Como resultado, en el presente es extremadamente difícil hacer cualquier pronunciamiento sobre la naturaleza y extensión de Jericó del tiempo de Josué. Sin embargo, está dentro del marco de lo posible que fuerzas militares de la décimooctava dinastía de Egipto hayan reducido la una vez poderosa fortaleza hicsa a poco más que un puesto fronterizo después de 1600 A. C., aunque todavía podría haber sido imponente debido a su localización estratégica.[67]

El aspecto general que presenta la excavación arqueológica en el lugar es de completa desolación en el nivel de la edad de Bronce Tardío, de modo que si se dejó el terreno abandonado en el tiempo de Josué, los siguientes cinco siglos durante los cuales el lugar permaneció deshabitado (I R. 16:34), darían bastante tiempo para que las fuerzas erosivas borrasen todo vestigio de la estrata de la Edad del Bronce Tardío. Otras áreas del túmulo muestran que este pudo bien haber sido el caso, porque los niveles de la Jericó de la Edad del Bronce Medio fueron bastante deteriorados por la erosión. Todas las secciones del sitio que no fueron ocupadas por Acab en la Edad de Hierro y en los períodos siguientes han estado expuestos a las fuerzas erosivas hasta el presente. Así se puede decir que la evidencia arqueológica de Jericó en relación con una fecha en el siglo décimotercero para la conquista no es conclusiva, y no es exagerado suponer que esta situación bien puede ser el resultado de la conquista misma.

Las excavaciones en Ai, Betel, Laquis y Debir han proporcionado bastantes evidencias de su destrucción en el siglo décimotercero A. C., y de ellas solámente la primera ofrece alguna verdadera dificultad en cuestion de interpretación. Madame Marquet-Krause empezó los trabajos en Ai (et-Tell, unas trece millas al noroeste de Jericó) en 1933, y mostró que el lugar había sido una de las principales fortalezas en Canaán entre 3200 y 2400 A. C. Fue destruida poco después de ese tiempo, aparentemente por salteadores amorreos, y parece haber permanecido deshabitada salvo por una pequeña villa que la ocupó hacia 100 A. C .[68] Así, Ai ya estaba en ruinas en el tiempo en que los invasores israelitas de Josué conquistaron la tierra, y podría ser que su nombre, que significa "ruina," le fuera dado en aquel período.

La mención de Ai en el relato que trata la Conquista de Betel (Jos. 8:1ss.) [69], a una milla y media de distancia, probablemente haya surgido debido a que el *tell* servía como avanzada de observación y plaza fuerte para los defensores de Betel, y no, como Noth ha sugerido,[70] porque todo el relato de la destrucción de Ai constituya una leyenda etiológica introducida con el fin explicar la significación de la palabra hebrea. No cabe duda que la descripción bíblica del aspecto de la campaña que involucró a Ai y a sus alrededores tenía la intención de dejar la impresión de que los habitantes del lugar tomaron una firme posición defensiva en Ai, y que los invasores posteriormente destruyeron el sitio como un medio de anticiparse a cualquier acción ofensiva posterior por las fuerzas militares de Ai y Betel. Este hecho, combinado con el estratégico papel que tenía Ai antes de 2300 A.C., debiera constituir una evidencia suficiente de la existencia de este importante lugar, y dar una justificación adecuada de la acción tomada por los conquistadores israelitas.

El relato bíblico de la batalla de Ai y sus alrededores parece presentarla como habitada--o por lo menos ocupada--y con gobernador propio. Sin embargo, este hombre probablemente fuera, no tanto un reyezuelo, sino un comandante en jefe cuyos soldados estaban fuertemente atrincherados en una plaza fuerte defensiva--sea de naturaleza permanente o temporal--donde los israelitas encontraron resistencia inicial. Aun cuando el texto se toma como está, el relato muestra un claro propósito y plan militar por parte de Josué, como se hará evidente en un capítulo posterior. Como se observó anteriormente, desde el punto de vista arqueológico, hasta el momento no se ha ofrecido ninguna explicación satisfactoria de la situación. Pudiera ser que los niveles de la Edad de Bronce Tardío hayan sido arrasados, como en Jericó, o aun, que la identificación de Ai con et-Tell sea incorrecta. Ciertamente se hará necesario que se hagan más trabajos en Ai antes que se pueda considerar completamente aclarado el cuadro arqueológico.

Las excavaciones en Betel, dirigidas por W. F. Albright en 1934, revelan que la ciudad había disfrutado de una considerable prosperidad durante las edades del Bonce Medio y Tardío. Fue destruida por una terrible conflagración durante el

siglo décimotercero A. C. como lo señalan las grandes cantidades de escombros quemados, ladrillos calcinados y cenizas que fueron desenterrados en los niveles más bajos de la Edad de Bronce Tardío.[71]

Las excavaciones de J. L. Starkey en Laquis,[72] que comenzaron en 1933, muestran que la ciudad tuvo gran importancia desde el principio de la Edad del Bronce Medio, y que en el tiempo de Josué había alcanzado el estado de cuidad real cananea, controlada por un gobernador amorreo. La reconstrucción de una vasija fragmentaria recuperada en el lugar, señala el siglo décimotercero A. C. como la fecha de destrucción de la ciudad. Las piezas de alfarería estaban inscritas con una notación, posiblemente hecha por un cobrador de impuestos de Egipto, en la que se menciona el cuarto año de cierto faraón. A pesar de la ausencia de un nombre específico, la escritura es claramente contemporánea con Menefta (*ca*, 1224 A.C.); y puesto que la vasija se rompió en la caída de la ciudad, parece que Laquis fue destruida entre 1220 y 1200 A. C. [73]

La tercera etapa de la ocupación israelita en Canaán fue marcada por la destrucción de Hazor en Galilea. Garstung hizo algunos sondeos en el lugar (Tell el-Qedah) en 1926, pero, aparte de su trabajo, pasaron casi treinta años antes que se supiera algo sobre la campaña de Josué en Galilea desde un punto de vista arqueológico. La gran meseta rectangular que está al norte del *tell* propiamente dicho, había sido identificada por Garstang como recinto para guardar los carros de los hicsos, en parte, porque le había impresionado el gran muro defensivo que alcanzaba más de 15 metros de altura (50 pies). Desde 1954, una expedición de la Universidad Hebrea de Jerusalén dirigida por Yigael Yadin comenzó a excavar el túmulo en forma completa, y no pasó mucho tiempo antes que se hiciera patente algo de la extensión de la antigua Hazor.[74]

El lugar fue ocupado por primera vez en los alrededores del 4000 A.C. Se decubrió que el muro defensivo que rodeaba el recinto era de origen hicso, como Garstang había anticipado, pero el descubrimiento de un cementerio de las Edades del Bronce Medio y Tardió indica que el último nivel de ocuapación fue el siglo 13 A. C. y no los alrededores de 1400 A.C. como Garstang había sugerido.[75] Así que es sustancialmente correcta la tradición biblica que narra una ocupación de Canaán más bien rápida bajo Josué, como distinta de una reducción sistemática de cada plaza fuerte en el camino de avance, cuando se la correlaciona con la evidencia de destrucción revelada por los niveles del Bronce Tardió en los diferentes sitios de Palestina mencionados en los primeros capítulos de Josué.

EL REINO ISRAELITA

1. *Unido*. El contexto político, social y religioso del primer tiempo de la monarquía ha sido iluminado en una medida considerable como resultado de las excavaciones arqueológicas en sitios asociados con las activades de Saúl, David y Salomón. En Gezer, los niveles del décimo siglo A. C. entregaron un celebrado

calendario, pequeña tablilla de piedra caliza que describe los diversos meses del año y en particular el tipo de trabajo agrícola por desarrollar en esa época:

> Sus dos meses son cosecha (de olivas); sus dos meses son siembra de granos; sus dos meses son siembra tardía; su mes es recoger el lino; su mes es cosecha de cebada; su mes es cosecha y festividad; sus dos meses son cuidado de viñas; su mes es fruta de verano.[76]

Las excavaciones de Albright en Gabaa (Tell-el-Ful) descubrieron una fortaleza que con mucha probabilidad sirvió como sede a Saúl cuando tuvo el conflicto con los filisteos. Los muros defensivos son reflejo del diseño hitita, y eran de un carácter similar a los de Siquem, Betsemes y Tell Beit Mirsim en los siglos undécimo y décimo A. C.[77] Los restos de vasijas de alfarería y un arado en Gabaa señalan a una continua actividad agrícola en la zona, y un arado de punta de hierro hallado en el *tell* ha sido proclamado com el implemento de hierro de fecha más antigua que se halla encontrado en las tierras altas de Palestina.[78] Albright le dio como fecha el 1010 A. C., y su presencia en Gabaa es un importante comentario sobre el monopolio que habían llegado a ejercer los filisteos sobre la manufactura y distribución de hierro desde los alrededores de 1100 A. C.

La elección de Jerusalén como capital del reino de David fue necesaria tanto por razones políticas como por consideraciones geográficas. Esta plaza fuerte jebusea, edificada en un sitio que había sido ocupado ya desde el año 3000 A. C., no había sido conquistada por Josué y sus seguidores, y los defensores nativos la consideraban inexpugnable. La ciudad misma había sido levantada en un promontorio de piedra caliza conocido como Ofel, donde han sido descubiertos muros muy amplios, bastiones y puertas cuyos orígenes se remontan a los jebuseos.[79] Las complicaciones provenientes de una deficiente provisión de agua se solucionaban en la antigüedad por medio de túneles similares a los excavados debajo de Gezer, Meguido y Gabaon, los cuales pueden haber sido edificadas un milenio antes del período del Rey David.[80] Una de tales estructuras, que tenía el propósito de conducir agua de la fuente de Gihón en el valle de Cedrón al sudeste de Ofel, consistía en un largo acueducto que vaciaba en el "estanque viejo" al costado de los muros de la ciudad.

Entrar en Jerusalén por medio de un sistema subterráneo de acueductos habría sido una empresa agobiadora desde cualquier punto de vista. Albright ha sugerido una ruta de acceso alternativa; sugiere que la palabra *çinnôr*, que comúnmente se traduce "arroyo" o "acueducto" es en realidad una palabra cananea que significa *garfios*.[81] Así la referencia implicaría que David y sus seguidores habían entrado en la fortaleza por medio de garfios arrojados por sobre el parapeto de los muros, y no por una penetración a través de los acueductos subterráneos.

Las tradiciones bíblicas respecto del período salomónico han sido ampliamente confirmadas por los descubrimientos arqueológicos en Palestina y otros lugares.

Salomón revisó los patrones burocráticos de los egipcios, que su padre David había adoptado,[82] y dividió el país en doce áreas con propósitos de administración.[83] Utilizando las habilidades y la experiencia marítima de los fenicios, Salomón construyó una gran flota de barcos mercantes para comerciar con la Arabia sudoccidental y Etiopía. También acumuló una cantidad de naves metaleras o "de Tarsis" con el fin de transportar metal fundido desde las zonas mineras del Mediterráneo occidental que habían sido desarrolladas por los fenicios.[84]

En el Wadi Arabah, Nelson Glueck descubrió la primera refinería de cobre encontrada en el Cercano Oriente. Edificada para Salomón en el siglo décimo A. C. por trabajadores fenicios experimentados en la construcción de hornos de cobre y en la refinación de la producción, estaba localizada en Ezión Geber (Tell el-Kheleifeh) entre la zona montañosa de Sinaí y la tierra de Edom. Su localización era ideal, porque, estando de frente al camino del viento del norte que brama a través del valle de Arabá, era tomado con toda su fuerza y dirigido hacia el sector de los hornos en que se refinaban las producciones de hierro y cobre. El edificio donde se desarrollaba esta actividad presentaba una superficie lisa hacia los persistentes vientos del norte, y las únicas aberturas en su estructura eran dos corridas paralelas de agujeros unidos por medio de ductos de aire para formar conductos. La materia prima se ponía en crisoles sobre un fuego a leña, y el aire de los ductos se dirigía entonces contra las llamas para producir un intenso calor, suficiente para fundir el material. La materia prima en bruto o semirefinada se importaba de Cerdeña o España y era aumentada con los abundantes depósitos de cobre y hierro (cf. Dt. 8:9) en las suaves arreniscas de esta inhóspitable región.[85] La presencia de numerosos escoriales adyacentes a los edificios indican que la producción primero pasaba por un proceso preliminar en le lugar antes de ser transportado a otros lugares. Junto a los escoriales, Glueck descubrió las ruinas de salas de fundición y las habitaciones de los mineros mismos, muchos de los cuales probablemente fueran esclavos. El desarrollo de la minería y de la industria de la fundición en el Arabah fue de importancia en el principio de la monarquía en el sentido económico, así como lo fue en el sentido tecnológico, puesto que dio a Salomón la principal exportación de su tiempo y todo ello fue añadido a su inmensa riqueza. Como resultado, pudo entrar en tratos comerciales con los monarcas árabes, incluida la célebre Reina de Saba, cuya posición como jefe de una confederación de tribus en el sur de Arabia ha sido ampliamente vindicada por las fuentes cuneiformes.

En Meguido y en Gezer se han desenterrado vestigios de los ambiciosos proyectos de construcción de Salomón.[86] En el primer sitio, se encontraron los restos de un palacio fortificado por medio de imponentes muros y una torre defensiva, en el nivel del siglo diez A.C. Al sudeste del *tell*, se desenterró el recinto cerrado de un establo, en el que se notó la presencia de barras para atar los caballos y que el mismo tiempo servían para sostener el techo. Puestos juntos a

los postes sobre el piso de adoquines había varios comederos de piedra.[87] Al examinar la albañilería de las paredes se ve que está ampliamente representada la técnica fenicia de construcción, lo que también ocurre en Gezer, Laquis y Ezión Geber.[88]

La reconstrucción de Millo y la extensión del terraplén de Ofel fueron parte de la actividad constructora espectacular que culminó con la erección del palacio real y del Templo de Jerusalén. Aunque en Jerusalén quedan pocos residuos del período salomónico, es obvio, por el estilo y la estructura de los edificios contemporáneos, que el Templo era un edificio característicamente fenicio. De los niveles del siglo úndecimo A. C. en Samaria y Siquem, y de las estratas de los siglos once y octavo A. C. en Meguido se han recuperado ejemplares de capiteles de columnas eolias. Los lirios y las palmetas que se usaron para decorar el templo eran motivos muy conocidos en Siro Fenicia, y los querubines se encuentran comúnmente en la iconografía del Asia occidental entre 1800 y 600 A. C. [89]

2. *Dividido.* La prosperidad que fue característica del reino de Israel bajo Omri (885/4-874/3 A.C.) fue testigo de la fortificación de la capital Samaria (moderna Sebastiyah) contra posibles ataques sirios. La expedición de Harvard que comenzó el trabajo en el lugar en 1908 y continuó durante dos años,[90] vio continuado su trabajo por equipos de la Universidad Hebrea y la Escuela Británica de Arqueología de Jerusalén durante 1931 y 1935. De los diesciséis niveles de ocupación del lugar, siete han sido atribuidos a los israelitas. Los períodos I y II, que se extienden por aproximadamente los 20 años de los reyes Omri y Acab muestran un alto grado de actividad en construcción. Fue recuperada una gran cantidad de incrustaciones de marfil, las más antiguas de las cuales correspondían al período de Omri.[91] Estaban formados principalmente por pequeños panales en relieve y tenían como tema una variedad de animales, plantas y figuras humanas aladas, reflejo de intereses culturales egipcios y fenicios. El descubrimiento de la piedra Moabita en 1860, levantada por el rey Mesa de Dibón, aproximadamente en 840 A.C., revela algo del vigor que caracterizó obtenido el control del norte de Moab y estaba exigiendo un pesado atributo de esa tierra:

> Yo soy Mesa, hijo de Quemós...rey de Moab, el Dibonita...
> Omri, rey de Israel... oprimió a Moab muchos días porque
> Quemós estaba airado con su tierra. Y su hijo le sucedió,
> y él también dijo: "Yo oprimiré a Moab...."[92]

Los artefactos relacionados con el período de Salmanasar III (*ca.* 859-824 A.C.) han dado una confirmación independiente de los acontecimientos ocurridos en el período de Acab y Jehú. La inscripción monolítica de Salmanasar da un relato de la batalla de Qarqar en el río Orontes en el año 853 A.C., empresa militar no

mencionada en el Antiguo Testamento. En el texto de esta inscripción, Salmanasar acredita a Acabel Israelita los elementos militares más poderosos en la coalición de los reyes israelita y sirio.[93] El obelisco negro de Salmanasar, encontrado por Layard en 1846, narra la subyugación de Jehú y el monto del tributo que pagó a los asirios:

> Tributo de Jehú, hijo de Omri. Pata, oro, una vasija de oro, una copa de oro, vasos de oro, jarros de oro, cetros para la mano del rey, jabalinas, yo recibí de él....[94]

Del tiempo de Jeroboam de Israel (782/1-753 A. C.) proviene un sello de jaspe perteneciente a "Shema, siervo de Jeroboam," que fue encontrado por Schumacher en Meguido en 1904.[95] También de este período es la famosa ostraca samaritana, recuperada por la expedición de Harvard de 1910.[96] Estas son documentos administrativos que anotan embarques de vino y aceite a Samaria, y arrojan una interesante luz sobre las condiciones sociales de la era, que fue serveramente censurada por los profetas (Am. 6:6).[97] Una de tales ostracas dice:[98]

En el año décimo. A Samaria desde Beeryam, una jarra de vino viejo.

Raga, hijo de Eliseo	2
Uzzah ...	1
Eliba	1
Baala, hijo de Eliseo	1
Jedayah	1

Los anales asirios de Tiglatpileser III anotan la naturaleza de los tributos que Manahem de Israel pagó en los alrededores del año 740 A.C. (I. R. 15:19ss.):

> En cuanto a Manahem, el terror lo abrumó...huyó y me entregó...plata, vestimentas de lana en colores, vestidos de lino... Yo los recibí como su tributo....[99]

Hacia el año 727 A. C. Salmanasar V, sucesor de Tiglatpileser III, sitió Samaria cuando Oseas, rey de Israel (732/1-723/2 A. C.) trató de hacer una alianza con Egipto y se negó a pagar tributo a Asiria. Antes que Samaria cayera el año 722 A. C., Salmanasar fue sucedido por Sargón II (*ca.* 722-705 A.C.), quien tomó Samaria y se llevó al cautiverio a las tribus insraelitas. Los anales de Khorsabad dan el siguiente relato del fin del reino del norte:

> Yo sitié y capturé Samaria, llevando 27.290 personas que vivían allí. De entre ellos, yo reuní cincuenta carros...[100]

Veinte años más tarde, Ezequías de Judá se vio enfrentado con la amenaza militar de los asirios de Sennaquerib, cuando éste invadió Palestina, aisló a Tiro y redujo a Jope, a Ecrón y a un número de ciudades de la llanura de Palestina.

y redujo a Jope, a Ecrón y a un número de ciudades de la llanura de Palestina. Una fuerza egipcia de refuerzo sufrió una desastrosa derrota en Laquis el año 701 A. C. y Ezequías decidió hacerse tributario de Sennaquerib con el fin de lograr un breve respiro cuando Jerusalén ya estaba a punto de ser sitiada. El problema principal que confrontaban los habitantes de la capital era el abastecimiento de agua. Con el fin de mejorarlo, y en base a lo que anteriormente habían hecho los jebuseos, Ezquías hizo excavar un túnel que trajera las aguas de Gihón hasta la misma ciudad vieja. El conducto planificado (II R. 20:20; II Cr. 32:30) fue excavado con sencillos instrumentos manuales a través de unos 550 metros (unas seiscientas yardas aproximadamente) de roca sólida, terminando justamente al interior de la esquina suroriental de la ciudad, donde estaba el estanque conocido posteriormente como estanque de Siloé. Esta asombrosa hazaña de ingeniería fue preservada para la posteridad en una inscripción sobre el lado derecho del muro interior del túnel, a unos siete metros de la entrada de Siloé. Escrita con letras del siglo octavo A. C., dice:

> Ahora, esta es la historia de la excavación: mientras los excavadores estaban todavía levantando sus picos, cada uno hacia su compañero, y cuando aún faltaba excavar tres codos se oyó la voz de uno llamando al otro, porque había una grieta en la roca al lado derecho. Durante el día completaron la excavación, los canteros golpearon pico contra pico, uno frente al otro; y las aguas fluyeron desde la fuente hasta el estanque, una distancia de 100 codos. Y 100 codos era el alto de la roca por sobre las cabezas de los excavadores.[101]

Parece que Sennaquerib se sintió suficientemente satisfecho por sus hazañas en Laquis, de modo que para conmemorar el acontecimiento hizo poner en su palacio en Nínive un panel de piedra esculpida. Lo presentaba sentado en triunfo sobre su trono, recibiendo los despojos de la victoria,[102] y sin dar indicio alguno acerca de una catástrofe que hubieran podido sufrir sus fuerzas durante la campaña de Palestina, a saber, la destrucción de 185.000 sodados asirios.

J. L. Starkey descubrió en Laquis, a partir de 1935, una cantidad de ostraca escrita que ha proporcionado una dramática ilustración del retrato que Jeremías hace de los últimos días de Juda.[103]. La cerámica fue recobrada en dos grupos del túmulo de Tell ed-Duweir, las primeras quince en 1935, en las ruinas de una pequeña sala de guardia localizada al lado exterior de la puerta de la ciudad, y las tres restantes en la misma área unos tres años más tarde. Toda esta ostraca puede fecharse en el otoño del año 589 A.C., dado que pertenecen a la estrata de cenizas que representa el ataque final sobre laquis por parte de Nabucodonosor. Aunque los cascos de los tiestos están en mal estado de preservación, con sólo un tercio del texto en condiciones de ser leído en forma inteligible, son de gran importancia filológica, aparte de su significancia para la época de Jeremías. Están formadas en su mayor parte por despachos escritos desde un puesto militar al

norte de Laquís por una persona llamada Osías a otro individuo, Joás, que podría haber sido un oficial de planta en Laquís.

La ostraca III menciona a cierto "profeta":

...Se ha informado a tu siervo, diciendo: "El comandante de las huestes, Conías, hijo de Elnatán, ha venido con el fin de ir a Egipto; y a Hodavías, hijo de Ahías y a sus hombres había enviado para obtener... de él." Y en cuanto a la carta de Tobías, siervo del rey, que vino a Salum, hijo de Jadúa a través del profeta diciendo: "¡Cuidado!" tu siervo la ha enviado a mi señor.[104]

Ha habido una cantidad considerable de discusión acerca de la identidad del profeta desconocido. Algunos eruditos sostienen que se trata de un profeta desconocido, otros que la alusión es a Jeremías mismo. Torczyner favorece una identificación con Urías de Quiriat-jearim (Jer. 26:20ss.), cuyos actos traicioneros dieron como resultado su extradición desde Egipto y su ejecución en Jerusalén.[105] La ostraca VI contiene la queja de un oficial patriota reclamando que los *sarim* (personajes de la realeza, o notables) estaban "debilitando las manos" del pueblo al emitir comunicados desmoralizadores.[106] Resulta irónico que esta fuera la misma acusación que habían presentado contra Jeremías durante el reinado de Sedequías (Jer. 38:4).

3. *Exiliado.* En 1956, D. J. Wiseman descubrió cuatro tablillas más de la Crónica de Babilonia en los archivos del Museo Británico. Como resultado, ahora es posible fijar la fecha exacta de la caída de Jerusalén en manos de los babilonios, con referencia a una fuente extra bíblica. Los textos de Babilonia presentan con claridad el hehco de que la ciudad cayó el día 2 de Adar (Marzo 15, 16) del año 597 A. C., y además anotan que los egipcios sufrieron una desastrosa derrota en Carquemis el año 605 A.C., permitiendo de ese modo que los babilonios ocuparan "toda el área de Hatt."[107] Una confrontación, que no se registra, entre babilonios y egipcios ocurrió el año 601 A. C. en que ambas partes sufrieron graves pérdidas y Nabucodonosor se vio obligado a retirarse a Bibilonia durante un año a fin de reequipar sus fuerzas. Los doce meses siguientes fueron ocupados en ataques exploratorios a Siria antes de lanzar la campaña contra Juda que dio como resultado la caída de Jerusalén el año 597 A. C. De este modo, la evidencia ofrecida por la Crónica Babilónica confirma la tradición bíblica de que Jerusalén sucumbió bajo los ataques babilónicos de los años 597 y 586 A. C.

El descubrimiento de diversas tablillas, cerca de la puerta de Ishtar de la antigua Babilonia, ha dado una evidencia conclusiva de la presencia de los cautivos judíos en esa ciudad. Las tablillas descubiertas dan listas de las raciones de grano y aceite asignadas a los cautivos en Babilonia entre los años 595 y 570 A. C. [108] La lista de los príncipes reales incluye a "Yaukín, rey de la tierra de Yahud,"[109] lo que apoya la declaración de II R. 25:27, en el sentido de que Joaquín fue objeto de

la bondad real de Babilonia. Tres asas estampadas de jarras provenientes de Debir y de Bet-semes[110] llevan las palabras: "pertenecientes a Eliacím, mayordomo de Yaukón," [111] dando a entender que un mayordomo de la corona estaba a cargo de las propiedades reales entre los años 598-587 A. C. En Laquís se recobró en 1935 una impresión de sello que lleva la inscripción "a Gedalías que está sobre la casa," siendo el propietario del sello, indudablemente, el gobernador de Judá designado por Nabucodonosor (II R. 25:23).[112] En el reverso, la impresión muestra indicios de un documento de papiro al cual estuvo adherido originalmente, y que hace tiempo se desintegró. El título "que está sobre la casa" invariablemente lo llevaba el administrador jefe que seguía en rango al rey. Es evidente que la familia de Gedalías había sido de siervos civiles durante algunas generaciones, porque el padre y su abuelo habían ocupado importantes cargos en el estado.

Los descubrimientos arqueológicos del siglo veinte han dado una confirmación notable de muchos aspectos anteriormente discutibles del libro de Esdras. C. C. Torrey y otros sostenían que el idioma del libro era tardío y que su fecha correspondía al siglo tercero A. C., después del tiempo de Alejandro Magno.[113] Esta posición se vio gravemente debilitada por el descubrimiento, en 1903, por el famoso papiro de Elefantina en una colonia militar en una isla cerca de Asuán en el Alto Egipto.[114] Estos documentos eran cartas arameas escritas por los judíos de Elefantina entre los años 500 y 400 A. C., cuando la colonia era conocida como Yeb. Aunque la colonia tenía un carácter militar, los ocupantes de la isla vivían del comercio, de la cantería, de los impuestos aduaneros, y otras funciones administrativas, además de constituir una guarnición. Los papiros comprendían contratos legales, escrituras notariales, documentos oficiales, contratos, textos diplomáticos y cartas privadas. Se encontró que uno de los papiros era copia de una carta despachada por los sacerdotes del templo judió en Elefantina a Bagoas, el gobernador de Judá, quejándose de la actividad antisemita de los egipcios, lo que había dado como resultado la destrucción del templo el año 410, y pedía ayuda financiera para reedificarlo.

En los papiros estaban abundantemente representadas las transacciones de bienes raíces, mostrando que tanto hombres como mujeres podían hacer negocios en igualdad de condiciones. Un texto contenía los nombres de individuos que habían hecho donaciones al templo en Yeb, muchos de los cuales correspondían a mujeres. Toda transacción comercial reflejada en los contratos y acuerdos se escribía de un modo que tuviera acreditación legal y era confirmado por testigos. Luego eran sellados e identificados en cuanto a su contenido general por medio de una anotación el lado exterior del papiro, siguiendo el tradicional método babilónico que aún se utilizaba en el imperio persa siglos más tarde. Aparte de la forma en que el papiro indica el punto hasta el cual el arameo se había convertido en el idioma general de la diplomacia y el comercio en el período persa, los textos son importantes para demostrar la historicidad de Esdras, porque muestran

en forma conclusiva que el arameo utilizado en ese libro era caracterísitco del siglo quinto A. C.

Los descubrimientos arqueologicos modernos también han vindicado la autenticidad de los decretos reales de Esd. 1:2ss. y 6:3ss., en oposición a la firmación de historiadores que afirmaban que no había evidencias de que Ciro hubiera promulgado un decreto como el registrado allí. Otros que negaban su autenticidad adoptaron una posición menos radical concediendo que podría haber alguna historicidad subyacente para tal material.[115] Al compararlos con otros decretos reales del antiguo Cercano Oriente del período persa (*ca.* 539-331 A. C.), es claro que ambos documentos son sustancialmente exactos y auténticos.[116] El primero es una típica proclamación real redactada para ser expresada en el idioma del pueblo al cual iba dirigida, mientras el segundo era una *dikrona* o memorandum oficial que registra una decisión que debe ser implementada por el oficial administrativo involucrado. El memorandum era puesto en los archivos con otros documentos de gobierno una vez que se habían puesto en acción las medidas contenidas en él y, en relación con esto, es importante notar que, de acuerdo con los relatos de Esdras, el decreto fue descubierto en el depósito de Ecbátana (Achmeta), donde se sabe que estuvo Ciro en su primer año de reinado (538 A. C.).

Las excavaciones realizadas desde 1851 en Susa por Williams y Loftus[117] han dado algunas luces adicionales sobre el libro de Ester. Una inscripción trilingüe recuperada de la sala del trono del palacio al lado norte del túmulo relata la forma en que Artajerjes II había restaurado el edificio durante su reinado:

> Dice Artajeres, el gran rey, el rey de reyes..hijo del rey Darío, el hijo de Darío Histaspes: Mi antepasado Darío construyó este *apadana* (sala del trono del alacio) en el pasado. En el tiempo de Artajerjes, mi abuelo, fue destruido por fuego. Yo lo he restaurado....[118]

Otros trabajos realizados en el área por Marcel Dieulafoy desde 1884 muestran que la ciudad había abarcado casi 2000 hectáreas (casi 5000 acres) y que estaba dividida en cuatro zonas distintas: la ciudadela del túmulo, la ciudad real ("Susan, el palacio"), la zona residencial y comercial ("la ciudad de Susán"), y el distrito del llano al lado occidental del río.[119] La fortaleza del palacio abarcaba 123 acres (cerca de 50 hectáreas), y estaba constituida por la Sala del Trono o *apadana,* la "Casa del Rey," y la "Casa de las Mujeres," junto con numerosos patios, escalinatas, arcadas y terrazas. Entre el escombro removido de la adyacente "puerta del Rey," Dieulafoy descubrió un prisma cuadrangular en que se encontraban grabados los números 1, 2, 5 y 6. Este "dado" (*opur*, como se le conocía por su nombre asirio de aquel tiempo) explica como Hamán pudo "echar suertes" para establecer una fecha en la que debían ser exterminados los judíos, porque el método persa de arrojar los dados era equivalente a la costumbre judía de echar suertes.

El descubrimiento hecho en 1962 de algunos documentos en papiros, constituido por fragmentos y tiras de papiros y varios rollos realtivamente bien conservados, arrojó una información adicional inesperada sobre la Samaria del cuarto siglo A. C. [120] Estos incluyen documentos administrativos y legales en los que aparecen nombres bíblicos conocidos como Sanballat y Nehemías. Ninguno de estos dos individuos es el personaje bíblico de ese nombre, pero los fragmentos han hecho posible reconstruir con un buen grado de certeza la secuencia de los gobernadores de Samaria.[121] Sin embargo, la significación de este material para la ciencia paleográfica es aun más importante. En lo que respecta a la cronología que da la fecha del tercer siglo A. C. para los manuscritos bíblicos del Qumrán, ya se ha hecho evidente que las fechas propuestas por Cross para el manuscrito de la cueva 4 Q (*ca.* 250 A. C.) y el fragmento arcaico de Samuel (*ca.* 225 A. C.) [122] son definitivamente mínimas y se hace necesario revisarlas con una fecha más antigua.

Hay muy pocos documentos judíos fechados del cuarto siglo A.C., y prácticamente no existen materiales de Babilonia o de Egipto que arrojen luz sobre la fortuna de las colonias judías en aquellos países. En Palestina, el surgimiento del poder árabe en el siglo quinto A. C. obligó a los edomitas a emigrar a Judea, donde fueron conocidos como idumeos. Por su parte, éstos fueron reemplazados por los nabateos, otro grupo árabe que estableció su capital en Petra y escpulió sus templos y sus habitaciones en la suave arenisca roja de valle. Las zonas estratégicas de sus fronteras fueron defendidas por una serie de fortalezas, y su cultura distintiva finalmente se pudo conocer por las excavaciones en los sitios de los nabateos.[123]

NOTAS DE PIE DE PAGINA: SEGUNDA PARTE. CAPITULO III. EL TRASFONDO ARQUEOLOGICO DEL ANTIGUO TESTAMENTO

[1] Véanse los primeros informes en *SRA*, XVI (1935), pp. 1ss., 117ss., XVII (1936), pp. 1ss., XVIII (1937), pp. 54ss.

[2] G. E. Mendenhall, *BA*, XI, N 1 (1948), p. 5.

[3] En contraste, es probable que Jericó no tuviera más de ocho acres (poco más de tres hectáreas) en este tiempo. Cf. *WBA*, pp. 36s., pl. 11.

[4] Mendenhall, *BA*, *loc. cit.*, pp. 8s., pl. 5

[5] A. Parrot, *Mari, une ville perdue* (1935), p. 161.

[6] Mendenhall, *BA*, loc. cit., p. 13.

[7] *FSAC*, pp. 236s.; Albright en JBL, XLIII (1924), pp. 385 ss.; *BPAE*, p. 2; Mendenhall, *BA*, loc, cit., pp. 15s.

[8] *FSAC*, pp. 237s.; *WBA*, p. 42

[9] Cf. Mendenhall, *BA*, *loc. cit.*, p. 17; Tadmor, *JNES*, XVII (1958), p. 130; J. J. Stamm, *VT*, supl. VII (1960), pp. 165ss.

[10] E. Chiera, *Publications of Baghdad School I-III* (1927-1931); E. R. Lachemann *et.al.*, *Excavations at Nuzi I-IV* (1929-1955); C. H. Gordon, *The Living Past* (1941), pp. 156ss.; *IOTT*, pp. 100ss. Para algunos textos casi contemporáneos del norte de Siria, véease D. J. Wiseman, *The Alalakh Tablets* (1953); cf. C. L. Woolley, *A Forgotten Empire* (1953), pp. 51ss.]

[11] R. H. Pfeiffer y E. A. Speiser, *AASOR*, XVI (1936), pp. 59ss.

[12] C. H. Gordon, *BA*, III, N. 1 (1940), p. 3.

[13] II R. 2:9 parece indicar que la posesión de la primogenitura daba derecho a una doble porción de la propiedad heredada, además de otras reponsabilidades (cf. Dt. 21:15ss., II Cr. 21:1ss.). Esta costumbre prevalecía tanto en Mesopotamia como en Alalakh.

[14] Gordon, *BA*, *loc. cit.*, p. 5.

[15] *Ibid.*, p. 2. Cf. Albright, *The Archaeology of Palestine and the Bible* (ed. de 1935), pp. 137ss.

[16] *ANET*, pp. 159s.

[17] Gordon, *BA*, *loc. cit.*, p. 5.

[18] *Ibid.*, p. 8.

[19] G. E. Mendenhall, *BA*, XI, N 1 (1948), p. 18 XVII, N 3 (1954), pp. 52 s.; M. Noth, *Gesammelte Studien zum AT* (1957), pp. 142ss.

[20] Cf. Jos. 24:32; Jue. 9:4. En cuanto a otros aspectos de la formalización de pactos en Mari, que ilustra las prácticas del AT, véase M. Noth, *Melanges Isidore Lévy* (1958), pp. 433ss.

[21] Cf. *GBB*, pp. 29s.

[22] *IOTT*, p. 111.

[23] Gn. 23:17. M. R. Lehmann, *BASOR*, N. 129 (1953), pp. 15ss. Cf. J. C. L. Gibson, *JNES*, XX (1961), pp. 224ss.

[24] *IDB*, IV, p. 738.

[25] Citado por G. F. Owen, *Archaeology and the Bible* (1961), p. 120.

[26] *WHAB*, p. 23.

[27] *WBA*, p. 46

[28] N. Glueck, *The Other Side of the Jordan* (1940), pp. 114ss. *BA*, XVIII, N.1 (1955), pp. 2ss.; *WMTS*, p. 71.

[29] *ANET*, pp. 18ss.

[30] *ARE*, I, Secc. 496. Cf. *ANET*, pp. 19s.; *LAP*, p. 82.

[31] En cuanto a una idscusión sobre el origen de los Hicsos, véase H. Stock, *Studien zur Geschichte und Archäologie der 13. bis 17. Dynaste Ägyptens* (1942), pp. 19ss.; R. M. Engberg, *The Hyksos Reconsidered* (1939), pp. 4ss.; W. F. Albright, *Tell Beit Mirsim II,* pp. 27ss. Para una descripción de armas contemporáneas, véase Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands* (1963), I, pp. 77s.

[32] Cf. Steindorf y Seele, *When Egypt Ruled the East* (1942), pp. 88.

[33] *WBA*, p. 53.

[34] K. A. Kitchen, *Tyndale House Bulletin,* N. 2 (1957), pp. 4ss.; cf. W. A. Ward, *Journal of Semitic Studies, V* (1960), pp. 14ss.; J. Vergote, *Joseph en égypte* (1959), pp. 32ss.

[35] J. A. Thompson, *Archaeology and the OT* (1959), pp. 37s.

[36] Cf. S. L. Caiger, *Bible and Spade* (1936), p. 61.

[37] Cf. R. K. Harrison, *Archaeology of the OT* (1962), p. 38.

[38] *ANE*, p. 12.

[39] *ANET*, p. 24.

[40] Cf. *ARE*, II, secc. 303.

[41] P. Montet, *Les Nouvelles foiulles de Tanis* (1929-1933).

[42] *WBA*, p. 59.

[43] Véase un mapa tentativo de la ruta en *WHAB*, p. 41.

[44] Cf. M. K. Schleiden, *Die Landenge von Sues* (1959); H. K. Brugsch, *L'Exode et les Monuments égyptiens* ((1875); C. S. Jarvis, *Yestereday and Today in Sinai* (1931). A. Gardiner, *JEA*, XIX (1933), pp. 127s., retiró sus anteriores objeciones a la historicidad sustancial del relato del Exodo.

[45] Cf. G. E. Wright, *IDB*, II, pp. 197ss.

[46] Cf. H. Winckler, *Sonderabzug aus der Orientalistischen Litteratur-Zeitung*, Dic. 15, 1906; *Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft*, XXXV (1907), pp. 1ss.; H. Winckler y Puchstein, *Smithsonian Report for 1908*, pp. 677ss.; A. Götze, *Hethiter, Churriter un Assyrer* (1936), p. 27.

[47] *LAP*, p. 167; J. A. Knudtzon, *Die El-Amarna Tafeln* (1901-1905), I, 41.

[48] Como, por ejemplo, H. Ewald, *The History of Israel* (ed. 1883), I, pp. 233s., 235.

[49] *TH*, pp. 104s.

[50] *Ibid.*, p. 67.

[51] *Ibid.*, p. 68s.

[52] *Ibid.*, p. 88.

[53] Para los textos legales de los Hititas, véase F. Hrozny, *Code hittite provenant de l'Asie Mineure* (1922); J. M. P. Smith, *The Origin and History of Hebrew Law* (1931), pp. 246ss.;E. Neufeld, *The Hittite Laws* (1951); *ANET*, pp. 188ss.

[54] *TH*, p. 145, pl. 9.

[55] *Ibid.*, pp. 152ss.

[56] Cf. C. H. Gordon, *Orientalia*, XIX (1950), pp. 374ss.; E. A. Speiser, *BASOR*, N. 121 (1951), pp. 17ss.; J. Friedrich, *Scientia*, LXXIV (1949), pp. 220ss.; W. F. Albright, *BASOR*, N. 150 (1958), pp. 36ss.; *FSAC*, p. 39; C. F. Pfeiffer, *RAS Shamra and the Bible* (1962), pp. 15, 25ss.; *BANE*, p. 58.

[57] Cf. *IOTT*, p. 81; D. Diringer, *The Story of the Aleph Beth* (1960), pp. 32ss.; C. H. Gordon, *Ugarit and Minoan Crete* (1965), p. 15.

[58] *ANET*, pp. 129ss.; *ANE*, pp. 92ss.; C. H. Gordon, *Ugaritic Handbook*, pp. 129ss.; *UL*, pp. 11ss.

[59] *UL*, p. 15; cf. H. L. Ginsberg, *Orientalia*, V (1936), p. 171; W. F. Albright, *Religion in Life*, XXI, N. 4 (1952), pp. 542ss.

[60] Cf. A. S. Kapelrud, *The Ras Shamra Discoveries and the OT* (1965), pp. 30ss.; W. F. Albright, *CBQ*, VII (1945), pp. 5ss.; T. H. Gaster, *Thespis* (ed. de 1949), pp. 115ss.; W. F. Albright, *Religion inLife*, XXI, N. 4 (1952), pp. 542s.

[61] *UL*, p. 49.

[62] *UL*, pp. 17s.; cf. *ARI*, pp. 77, 88; *BPAE*, pp. 16s.

[63] W. F. Albright en *The Jews, Their History, culture and Religion* (ed. L. Finkelstein, 1949), I, p. 10; *BPAE*, pp. 16s.

[64] *ARI*, p. 92.

[65] J. y J.B. E. Garstang, *The Story of Jericho*, pp. 135ss.

[66] Cf. K. M. Kenyon, *BA*, XVI, N 3 (1953), pp. 46ss., XVII, N. 4 (1954), pp. 98ss.; además, su *Digging Up Jericho*, pp. 170ss., 259ss.

[67] Cf. *WBA*, p. 79; K. A. Kitchen, *NBD*, pp. 612s.

[68] *AJA*, LX (1936), p. 158; J. A. Callaway, *RB*, LXXII (1965), pp. 409ss.

[69] Cf. *BPAE*, pp. 29s.

[70] M. Noth, *PJB*, XXXIV (1938), pp. 7ss. Albright, *BASOR*, N. 74 (1939), pp. 15ss., sugiere que una generación siguiente relacionó las ruinas de Ai con la desctrucción de Betel.

[71] Albright, *BASOR*, N 56 (1934), pp. 2ff.; *AASOR*, Tomo 39 (1968).

[72] Finalmente identificado con Tell ed-Duweir por Albright, *ZAW*, XLVII (1929), p. 3.

[73] Albright, *BASOR*, N 68 (1937), pp. 23s.; N. 74 (1939), pp. 20ss.

[74] Y. Yadin, *BA*, XIX, N 1 (1956), pp. 2ss., XX, N 2(1957), pp. 34ss.; Yadin *et al.*, *Hazor I* (1958), pp. 5ss., *II* (1960). Cf. A. Malamat, *JBL*, LXXIX (1960), pp. 12ss.

[75] *Joshua-Judges* (1931), p. 383.

[76] Albright, *BASOR*, N. 92 (1943), pp. 16ss.; *ANET*, p. 320; *DOTT*, pp. 201ss.

[77] Cf. *WMTS*, pp. 141s.

[78] Cf. Albright, *AASOR*, IV (1924), pp. 51s. *BASOR*, N. 52 (1933), pp. 6ss., *AP*, pp. 120ss.; L. A. Sinclair, *BA*, XXVII, N. 1 (1964), pp. 52ss.

[79] Cf. G. A. Smith, *Jerusalem*, *I (1907)*, pp. 152ss.; H. Vincent, *Jérusalem Antique* (1917), pp. 187.; G. Dalman, *Jerusalem und sein Gelände* (1930), pp. 123ss. J. Simons, *Jerusalem in the Old Testament* (1952), pp. 64ss. Para una síntesis de las excavaciones en Jerusalén, véase K. M. Kenyon, *BA*, XXVII, N. 2 (1964), pp. 34ss.

[80] Cf. R. A. S. Macalister, *The Excavation of Gezer* (1912), I, pp. 256ss.; R. S. Lamon, *The Megiddo Water System* (1935).

[81] En *OT Commentary* (H. C. Alleman y E. E. Flack, ed., también en *RB*, XXXIII (1924), pp. 357ss.; J. Simons, *Jerusalem in the OT*, pp. 168ss.

[82] Cf. J. Begrich, *ZAW*, LVIII (1940-1941), pp. 1ss.

[83] Cf. W. F. Albright, *JPOS*, V (1925), p. 17.

[84] En cuanto al nombre "Tarsis," véase F. Theiberger, *King Solomon* (1947), p. 206; cf. Albright, *BASOR*, N. 83 (1941), pp. 14ss., *BPAE*, p. 54.

[85] Glueck, *The Other Side of the Jordan,* pp. 50ss.; *BASOR*, N. 90 (1943), pp. 13s. Véanse sus puntos de vista revisados en *BA*, XXVIII, N. 3 (1965), pp. 70ss.

[86] G. E. Wright, *BA*, XXI, N. 4 (1958), pp. 103s.; Yadin, *Israel Exploration Journal,* VIII (1958), pp. 80ss.; *BA*, XXXIII, N. 3 (1970), pp. 65ss.

[87] *WBA*, pl. 85. J. W. Crowfoot, *PEQ*, LXXIII (1940), pp. 143ss., fechó los establos en la época de Acab, mientras Albright, *AJA*, CLIV (1940), pp. 546ss., atribuyó el Stratum IV al período Salomónico. Yadin, *BA* XXIII, N. 2 (1960), pp. 62ss., postuló una fecha en el período de Acab, con vestigios de la era salomónica.

[88] *AP*, pp. 125ss,

[89] *ARI*, p. 216 n. 65.

[90] G. A. Reisner, C. S. Fisher, y D. G. Lyon, *Harvard Excavations at Samaria 1908-19010* (2 tomos, 1924).

[91] J. W. y G. M. Crowfoot, *Early Ivories from Samaria* (1938); J. W. Crowfoot *et al., The Objects from Samaria* (1957).

[92] *HDB*, III, p. 407; *LAP*, p. 157 y pl. 67; *ANET*, pp. 320s.

[93] *ARAB*, I, secc. 611.

[94] *LAP*, p. 173 y pl. 73; *ANET*, p. 281.

[95] *WBA*, p. 110 (1). S. Yeivin, *JNES*, XIX (1960), pp. 205ss., prefiere atribuir el sello al tiempo de Jeroboam I.

[96] Cf. J. W. Jack, *Samaria in Ahab's Time* (1929), pp. 37ss.; *ANET*, p. 321; *DOTT*, pp. 204ss.

[97] Cf. B. Maisler, *JPOS*, XXI (1948), pp. 117ss.

[98] Cf. *WBA*, p. 158.

[99] *ARAB*, secc. 816.

[100] *ARAB*, II, secc. 55; *ANET*, pp. 284s.

[101] G. A. Barton, *Archaeology and the Bible* (ed. de 1946), p. 475 Cf. *LAP*, p. 160; *DOTT*, pp. 209ss.

[102] A. H. Layard, *Discoveries Among the Ruins of Niniveh and Babylon* (1875), pp. 126ss.; *WBA*, pl. 117.

[103] Cf. H. Torczyner, *Lachish I, The Lachis Letters* (1938), *BASOR*, N. 70 (1938), pp. 11ss., N. 73 (1939), pp. 16ss., N. 80 (1940), pp. 11ss., N. 82 (1941), p. 24. Acerca de las excavaciones véase también O Tufnell, *Lachis II, The Fosse Temple* (1940), *Lachis III, The Iron Age* (1953), *Lachis IV, The Bronze Age* (1958), *PEQ*, XCI (1959), pp. 90ss.; R. D. Barnett, *Israel Exploration Journal* , VIII (1958), pp. 161ss.

[104] *ANET*, p. 322; *DOTT*, pp. 214s.

[105] En cuanto a la identificación del profeta desconocido, véase C. H. Gordon, *The Living Past* (1941), p. 189; su identificación con Jeremías, J. W. Jack, *PEQ*, LXX (1938), pp. 165ss.; además H. Torczyner, *The Lachis Letters*, p. 62. Se encuentran otras discusiones en D. W. Thomas, *"The Prophet" in the Lachis Ostraca* (1946), pp. 7ss.; J. Hempel y L. Rost (eds.), *Von Ugarit nach Qumran* (1958), pp. 244ss.

[106] *ANET* , p. 322.

[107] D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldean Kings (626-556 B.C.) in the British Museum* (1956), pp. 32ss.

[108] R. Koldewey,*Das Wieder Erstehende Babylon* (1925), pp. 90ss. Cf. E. F. Weidner, *Mélanges Syriens Offerts a M. René Dussaud* (1939), II, pp. 923 ss.

[109] W. F. Albright, *BA*, V, N. 4 (1942), pp. 49s.

[110] *DOTT*, p. 224.

[111] *WBA*, pl. 125; D. J. Wiseman en C. F. H. Henry (ed.), *Revelation and the Bible* (1958), p. 313.

[112] *WBA*, pl. 128.

[113] Torrey, *The Composition and Hisotrical Value of Ezra-Nehemiah* (1896); *Ezra Studies* (1910).

[114] E. Sachau, *Aramaeische Papyrus und Ostraka aus einer juedischen Militaer-Kolonie zu Elephantine* (2 tomos, 1911); A. Ungnad, *Aramäische Papyrus aus Elephantine* (1911); A. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century A.C.* (1923). Un grupo subsecuente, descubierto en 1947, en los archivos del Museo de Brooklyn fue publicado por E. G. Kraeling, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri* (1953). Cf. *ANET*, pp. 222s., 491ss.; *ANE*, pp. 278ss.; *DOTT*, pp. 256ss.

[115] Algunos de los historiadores que niegan que Ciro haya hecho el decreto son: B. Stade, *Geschichte des Volkes Israel* (188), II, pp. 122n., 159n.; C. C. Torrey, *The Composition and Historical Value of Ezra-Nehemiah*, pp. 7ss., 55ss.; G. Hölscher en *Die Heilige Schrift des AT* (Kautzsch y Bertholet, 1923), II, pp. 494s.; L. E. Browne, *Early Judaism* (1929), pp. 36ss. 44s. El grupo más moderado está representado por J. Wellhausen, *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen* (1895), pp. 169, 175s.

[116] Cf. E. Bickermann, *JBL*, LXV (1946), pp. 244ss.; Albright, *Alexander Marx Jubilee Volume* (1950), pp. 61ss.

[117] W. K. Loftus, *Travels and Researches in Chaldea and Susania; With and Account of Excavations at Warka, the "Erech" of Nimrod, and Shush, "Shushan the Palace" of Esther, in 1849-1852* (1857).

[118] I.Price, *The Monuments and the OT* (1905), p. 403.

[119] M. Dieulafoy, *L'acropole de Susa* (4 tomos, 1890-1892).

[120] F. M. Cross, *BA*, XXVI, N. 4 (1963), pp. 110ss.

[121] *Ibid.*, p. 120.

[122] *BANE*, pp. 140ss.

[123] N. Glueck, *The Other Side of the Jordan*, pp. 158ss.; J. Starcky, *BA*, XVIII, N 4 (1955), pp. 84ss.; W. H. Morton, *BA*, XIX, N. 2 (1956), pp. 26ss.; S. Moscati, *The Smites and Ancient History* (1959), pp. 117ss.; S. Cohen, *IDB*, III, pp. 491ss.

IV. LOS ROLLOS DEL MAR MUERTO

El descubrimiento arqueológico más famoso de todos los tiempos quizás sea el hallazgo de los rollos del Mar Muerto en el desierto de Judea, a fines de la década del 40. Como resultado del mismo ha habido un gran crecimiento en la cantidad de evidencia existente para los estudios bíblicos. Para bosquejar brevemente su naturaleza e importancia, y hacerlo en forma adecuada, es necesario hacer una referencia a las notables circunstancias que rodearon al descubrimiento de la primera cueva de Qumrán.[1] Desafortunadamente, como ha dicho Cross, estas circunstancias han sido oscurecidas por el paso del tiempo y por el enriquecimiento legendario que ha sufrido.[2] Sin embargo la opinión general es que el contenido de la primera cueva de Qumrán (1 Q) fue descubierto accidentalmente por miembros de la tribu *Taamireh* que pastoreaban un rebaño mixto de ovejas y cabras en la zona de *Wadi Qumrán*.[3] Las jarras alargadas halladas por los dos tribeños contenían rollos de cuero en proceso de deterioro en lugar de las esperadas monedas y otros tesoros negociables, por lo que pasó algún tiempo antes que, en conformidad con opiniones bien fundadas, los rollos cayeran en manos de un comerciante de antigüedades que vivía cerca de Belén.

Parece que durante el intervalo, se estuvieron haciendo exploraciones clandestinas en las cuevas, de modo que hacia 1948 había dos colecciones distintas de manuscritos provenientes de la zona de Qumrán. Una de estas pasó a manos del Metropolitano sirio de Jerusalén, Mar Atanasio Samuel, y comprendía una copia completa del libro de Isaías, un comentario del libro de Habacuc, un documento referente a las reglas de una comunidad religiosa, y otro rollo que no pudo ser desenrrollado en aquel tiempo, y unos pocos fragmentos de manuscritos. Un comerciante de Belén atrajo la atención de E. L. Sukenik, de la Universidad Hebrea de Jerusalén hacia la otra colección, de modo que se dieron los pasos necesarios para que la Universidad Hebrea los adquiriera. El grupo de rollos incluía una copia imperfecta de Isaías, un documento de guerra y un himnario en varias secciones.

En 1948, el Metropolitano sirio permitió que los manuscritos que estaban en su poder fuesen llevados a la American Schools of Oriental Research en Jerusalén, donde J. C. Trever y W. H. Brownlee estudiaron y fotografiaron el material. Sus convicciones en cuanto a la antigüedad del material fueron confirmadas por W. F. Albright, que, después de examinar la impresión de una parte del rollo de Isaías, afirmó sin vacilaciones que era "el descubrimiento de manuscritos más importante de los tiempos modernos." Millar Burrows, Director de la American Schools en Jerusalén el año 1948, reafirmó este juicio y el 11 de abril de ese año hizo el primer anuncio oficial del descubrimiento.[4] Dos semanas

más tarde, Sukenik anunció que la Universidad Hebrea también tenía una colección de manuscritos de gran antigüedad.[5]

Este estado de cosas hizo que G. L. Harding, que en aquel tiempo estaba a cargo de las antigüedades en Transjordania, quedara en una posición muy incómoda, debido en parte al hecho de haber sacado artículos arqueológicos contraviniendo la legislación jordana sobre nacionalización, y en parte debido al problema de que ahora se hacía inmensamente difícil la tarea de redescubrir y excavar el lugar de modo que hubiera un control adecuado. Mientras tanto, los rollos que habían sido adquiridos por el Metropolitano sirio fueron llevados de contrabando a Estados Unidos y fueron luego publicados por la American Schools of Oriental Research.[6] Después de algunas negociaciones indirectas, los rollos fueron comprados por la Universidad Hebrea de Jerusalén por una suma cercana a los 250.000 dólares.

Gracias a las esforzadas actividades de Harding y R. de Vaux, se redescubrió la cueva original de Qumrán en 1949, y a pesar de que algunos investigadores clandestinos se les habían anticipado, los arqueólogos lograron rescatar unos 600 fragmentos de cuero y papiro. Estimulados por la esperanza de una ganancia en dinero, los árabes descubrieron otras cuevas en 1951 al sudeste de la localización de Qumrán original, en lo que se conoce como la zona de Wadi Murabba'at. El material procedente de este lugar de excavación incluye cerámica con inscripciones, telas, papiros griegos y hebreos, junto con algunos documentos escritos por Simon Bar-Kokhba a un tal Joshua ben Galgola. Nuevos descubrimientos en Qumrán y en Khirbet Mird elevó a once el número de cuevas que contenían artefactos. A fin de facilitar la identificacion y la referencia, los diversos sitios se mencionan según el orden en que se produjo el descubrimiento en cada lugar en particular. Así, 1Q se refiere a la primera cueva de Qumrán, 2Mu a la sergunda cueva en Murabba at, y así sucesivamente.

En 1951 se hicieron exploraciones en una plataforma rocosa cerca de Wadi Qumrán, las que dieron como resultado el descubrimiento de los restos del edificio de una comunidad, completo, con varios estanques cavados en la roca. A medida que se progresó en las excavaciones fue quedando en claro que el sitio había estado ocupado por una comunidad religiosa desde aproximadamente el año 110 A. C. hasta el año 31 A. C., después de lo cual un terremoto (mencionado por Josefo, *AJ*, XV, 5, 2) dañó el edificio. La ocupación fue retomada a principios de la era cristiana y duró hasta el año 68 D. C. cuando los romanos tomaron posesión de toda la zona. Durante la segunda revuelta judía (132-135 D. C.) el lugar fue utilizado como base para los guerrilleros judíos, pero más adelante el lugar fue abandonado.

El conjunto comunitario incluía el edificio principal, de unos 120 pies cuadrados (poco más de 11 metros cuadrados) que estaba situado hacia el norte del refectorio principal. Se desenterró una cocina adjunta, que reveló los restos de centeneres de vasijas de cerámica. Otras habitaciones comprendían salones de

reunión y el *scriptorium* de la comunidad, que contenía tablas de escribir, tinteros y bancas en condición fragmentaria.[7] El descubrimiento de una jarra intacta de igual forma que los restos hallados en la primera cueva de Qumrán estableció un vínculo decisivo entre los rollos y la gente que vivía en la colonia. El sitio también contenía instalaciones para fundir metales y para cocer artefactos de arcilla, indicando que la comunidad era autosuficiente. Habían cavado una cantidad de cisternas en la roca, y a algunas de ellas se llegaba por medio de gradas, lo que podría indicar que habían sido utilizadas para ritos bautismales o ceremonias formales. Un escondrijo de monedas, hallado en 1955, dio una historia ocupacionl casi continua del lugar desde aproximadamente el año 140 A. C. hasta el tiempo de la segunda revuelta judía contra la Roma imperial.[8] Un cementerio adyacente al *khirbet* muestra que la comunidad religiosa había admitido miembros de ambos sexos.[9] La sencillez de las tumbas y la ausencia de ornamentos funerarios reflejan la sencillez de la secta, aunque estas condiciones pueden haber sido el resultado de otros factores.[10]

La variedad de campos cubiertos por los manuscritos descubiertos da algún indicio de los intereses literarios y de las actividades religiosas de la secta de Qumrán. Además del rollo de Isaías de Sukenik (IQIsab),[11] el documento de Guerra (1QM), los Himnos de Acción de Gracias (1 QH), las Reglas de la comunidad (1QS), el rollo grande de Isaías del Monasterio de San Marcos (1QIsaa), y del Comentario de Habacuc (1QpHab), la comunidad poseía una cantidad importante de escritos extracanónicos así como obras específicamente apócrifas y pseudepigráficas. El Pentateuco, los salmos, los escritos proféticos y el libro de Daniel eran populares entre los sectarios, y la mayoría de estas obras han sobrevivido en varias copias o porciones de manuscritos.

Uno de los hallazgos más espectaculares de Qumrán ocurrió en 1952 en 3Q. Estaba formado por dos rollos de cobre oxidados que casi accidentalmente habían sido preservados cuando se cayó la entrada de la cueva, cerca de la cual habían sido depositados. Se produjo alguna tardanza mientras los expertos de Estados Unidos y Gran Bretana decidían cual era el mejor método de abrir el rollo de cobre apretadamente enrollado y muy carcomido. Finalmente los dos rollos fueron cortados en tiras en la Escuela de Tecnología de Manchester en 1956, con una pérdida textual final de menos de un 5%.[12] Se encontró que las dos secciones del rollo, traducidos por Allegro, contenían instrucciones para la localización de depósitos de tesoros, que desafortunadamente no pueden ser identificados.[13] K. G. Kuhn que había supuesto en forma correcta lo que sería el contenido de los rollos de cobre antes que fueran desenrrollados, ha sugerido que los rollos podrían contener un registro de los tesoros del Templo de Herodes, que fuera destruido el año 70 D.C.[14]

El excelente estado de conservación del manuscrito grande de Isaías (1QIsaa) es elocuente testimonio del cuidado que se ponía para sellar el rollo y protejerlo hasta el momento de ser usado nuevamente por los sectarios. Es muy probable

que la técnica de almacenaje en jarrones se haya originado en el antiguo Egipto, pero fue popular a través de todo el Cercano Oriente por muchos siglos como un medio conveniente de preservar valores o documentos que debían quedar para la posteridad.[15] El manuscrito de Isaías de Sukenik (1QIsab) no fue lo suficientemente afortunado como para disfrutar aquel buen grado de preservación, porque cuando fue hallado estaba recubierto con una pegajosa capa de cuero deteriorado que naturalmente presentó grandes problemas a quienes trataban de restaurar el texto. Los manuscritos estaban suspendidas en su mayor parte de líneas rectas apenas perceptibles.[16] El hecho de que tantos miles de fragmentos hayan sido descubiertos o hayan sido eventualmente adquiridos por compra a los árabes ha dado una eneorme cantidad de trabajo al comité internacional encargado de restaurar, editar y publicar los textos de Qumrán. Aunque la tarea avanza con regularidad, pasarán varios años antes que el trabajo resulte completamente satisfactorio.

El mundo de los estudiosos hebraístas recibió con reacciones decididamente contradictorias la noticia que los manuscritos que estaban en poder del profesor Sukenik debían tener una fecha no posterior al año 70 D.C. Algunos se mostraron francamente escépticos de que los manuscritos más recientes de aquellos días (provenientes de los siglos octavo y noveno D.C.) pudieran ser superados casi en un milenio como resultado de un solo descubrimiento. Otros sospechaban que se trataba de un fraude o de una falsificación, recordando que en generaciones anteriores prominentes especialistas habían sido víctimas de tales cosas. Inmediatamente se produjo un amargo debate acerca de la autenticidad y la fecha de los rollos entre varios eruditos muy eminentes que, desafortunadamente, no habían tenido el privilegio de tener un concocimiento de primera mano de los manuscritos. En Inglaterra, la fecha más antigua fijada, después de los estudios paleográficos y sobre otras bases, por Albright, Burrows, Sukenik y Trever fue rechazada por G. R. Driver, quien a su vez fue inmediatamente atacado por S. A. Birnbaum, eminente paleógrafo británico. En los Estados Unidos, el principal protagonista fue Solomon Zeitlin, distinguido coeditor de la *Jewish Quarterly Review*, que precipitadamente denunció los manuscritos como falsificaciones, consideró que el procedimiento era un engaño gigantesco y atribuyó a los materiales existentes una fecha en la Edad Media.[17]

Hay que reconocer que toda la situación era desafortunada en el momento, puesto que se veía complicada por la falta de evidencias confirmadoras del Qumrán mismo, pero esta situación ahora ha sido remediada por nuevos descubrimientos. Como resultado, hay una unanimidad sustancial entre los estudiosos en cuanto a que los rollos se originaron en un período que se inicia más o menos el año 250 A.C. y que termina poco antes de la caída de Jerusalén, el año 70 D.C. Burrows atribuyó a los fragmentos más antiguos de Qumrán una fecha aproximada en el tercer siglo A. C., decisión que ahora es necesario revisar para ponerle una fecha no tan antiqua, y atribuyó a 1QIsaa y a 1QS a 100 A. C.

aproximadamente. Sostiene que 1QpHab fue escrito en el último cuarto del primer siglo A. C.,[18] y que 1QH, 1QM y 1QIsab, junto con el *Genesis Apocryphon*, fueron escritos en la primera mitad del primer siglo A. C. La fechación con Carbono 14 da una fecha que fluctúa entre 168 A.C. y 233 D.C.[19] Generalmente esto ha confirmado las fechas a que llegaron Albright,[20] Birnbaum,[21] y Sukenik[22] sobre otras bases.

En una buena medida gracias al contenido de los rollos mismos, se hacía claramente evidente la naturaleza de la comunidad (*yahad*) que había depositado los manuscritos en las cuevas de Qumrán, particularmente por 1QS, documento que conservaba sagradamente las reglas de la hermandad. Es claro que la secta estaba formada por un grupo de sacerdotes y laicos que vivían una vida en comunidad de estricta dedicación a Dios. Los que deseaban participar de la forma de vida de los sectarios debían cumplir ciertos requisitos específicos (1QS,I:1-5), y a todos los miembros de la comunidad se les exigía renovar su voto de obediencia a la disciplina de la comunidad en una ceremonia anual (1QS, II:19-25). Bajo el liderazgo de ancianos y sacerdotes, los sectarios se preocupaban permanentemente de tener estudios bíblicos y de celebrar un tipo de culto sacramental (1QS, V:1-IX:26), el propósito de los cuales era fomentar el crecimiento personal en la santidad, la justicia, la equidad y la misericordia que son conformes a la naturaleza de Dios según las reveló en las antiguas Escrituras Hebreas (cf. 1QS, V:3s.).

Los sectarios ponían gran énfasis en la lectura de la Ley y su estudio, y su herencia en documentos muestra claramente que se consideraban a sí mismos como el remanente del verdadero Israel, que espera pacientemente el establecimiento del reino divino sobre la tierra. Según el comentario de Brownlee, la hermandad tuvo su origen en la interpretación bíblica porque Dios había revelado los misterios de la profecía al Maestro Justo (1QpHab, VII:3ss.).[23] Este individuo había fundado la comunidad de Qumrán, y los miembros sentían que su destino eterno estaba indisolublemente atado a la fidelidad a su persona y preceptos (1QpHab, VIII:1ss.), porque su presencia misma y su actividad implicaban la cercanía inminente del Mesías. Pero aparentemente fue muerto por el Sacerdote Malvado (1QpHab, XI:4s.), el caudillo de sus enemigos espirituales, que por su parte fue sorprendido por la retribución divina.

El comentario de Habacuc compilado por la secta habla enigmáticamente de los kittim como sus enemigos temporales, por orden de los cuales pudo haber sido muerto su maestro. Los pactantes de Qumrán se consideraban como agentes de la ira divina en los últimos días de la era. Como tales, eran orgullosos y feroces, azote invencible de las naciones y reinos, que hacían una práctica de la veneración de sus estandartes y otras armas de guerra. Se ha gastado un considerable esfuerzo especulativo en el intento de determinar la identidad de los kittim. El nombre ha sido usado en forma más bien enigmática por autores judíos posteriores, para

referirse a cualquier potencia victoriosa y, en consecuencia, los eruditos los han identificado variadamente con las fuerzas de Antíoco IV Epífanes,[24] los seléucidas,[25] o los romanos[26] del tiempo de Alejandro Janeo (103-76 A. C.), la potencia militar de los romanos en su período propiamente tal,[27] algún grupo agresivo en el período de la primera guerra de los judíos (66-70 D. C.),[28] o los Cruzados de la era medieval.[29]

La referencia del comentario de Habacuc a los kittim ofreciendo sacrificios a sus armas (1QpHab, VI:4s.) podría quizás ser una alusión a los romanos, que veneraban sus águilas en ritos sacrificiales.[30] Si esta identificación es correcta, el Comentario podría haber tenido presente el período que terminó con la captura de Jerusalén bajo Pompeyo el año 63 A. C. Hay varios problemas sin resolver relaiconados con la identidad de los individuos y grupos mencionados en el Comentario de Habacuc, y habrá que posponer un juicio definitivo hasta que aparezca una evidencia más conclusiva.

De 4Q procede un manuscrito mutilado que ayudó mucho en los intentos de identificar la secta de Qumrán misma. Se encontró que este fragmento tiene afinidad con una antigua obra judía fechada entre los siglos décimo y décimo segundo D. C., que había sido descubierta en 1896 en el *genizah* o sala de almacenaje de una sinagoga en el Cairo. Publicada en 1910,[31] esta composición Sadoquita, comúnmente denominada *Cairo Damascene Covenanters* (CDC)narra la suerte de ciertos sacerdotes de Jerusalén deshuciados, que habían emigrado a Damasco durante un movimiento de reforma en el Judaísmo estableciendo una secta monástica bajo el liderazgo de un "Maestro Justo." Los fragmentos de 4Q contienen partes de CDC. Estos fueron suplementados por algunos otros trozos de manuscrito de 6Q. Sobre la base de éstas y otras evidencias, diversos especialistas han identificado la secta de CDC con la comunidad de Qumrán, y han puesto la migración de Damasco poco antes del primer siglo A. C. [32]

Los sectarios de Qumrán también han sido estrechamente asociados con los esenios, acerca de los cuales se escribió mucho en los principios de la era cristiana. Plinio describía una de tales colonias cerca del Mar Muerto en su *Historia Natural* (V.15); Filón cometa sus procedimientos devocionales y su modo general de vida.[33] Josefo[34] e Hipólito[35] también escriben descripciones de diversa extensión sobre las costumbres de los esenios. A partir de estos relatos parece que los esenios buscaban una existencia en comunidad en lugares aislados, trabajando la tierra y ejercitándose en las devociones que incluían la adoración en la sinagoga, estudio privado y oración. Se abstenían del matrimonio sobre la base de que la esposa era un impedimento para la persecución de los ideales espirituales. Sin embargo, una secta esenia aprobaba el matrimonio, no por causa del placer o por la compañía, sino como un medio de perpetuar la comunidad. Bajo condiciones normales se podía entrar en la membresía de grupos esenios acercándose a la secta con miras a una renunciación voluntaria a la vida

secular. Los esenios parecen haber sido pacifistas por naturaleza, y no permitían los sacrificios de animales.

La mayoría de los eruditos han seguido a Milik al identificar a la secta de Qumrán con uno o más de los grupos esenios contemporáneos. Aunque hay obvios puntos de similitud, hay diferencias igualmente importantes entre los dos grupos religiosos. Los esenios eran mayoritariamente célibes, a diferencia de la secta de Qumrán que permitía mujeres en su comunidad y parecen haber tenido residentes casados en el lugar de la comunidad. Mientras los esenios tendían a espiritualizar el sistema de sacrificios, el grupo de Damasco ciertamente permitía los sacrificios de animales (CDC, XIII:27, XIV:2), y la ausencia de instrucciones específicas en 1QS se puede tomar como una indicación implícita que los sacrificios debían realizarse de acuerdo con las normas presentadas en la Torah. Sea cual fuere la interpretación que en definitiva se pueda dar al Rollo Militar de Qumrán, no cabe duda alguna que los sectarios de Qumrán estaban lejos de ser pacifistas por inclinación o por naturaleza. Además, mientras algunos de los esenios trabajaban, frecuentemente en las aldeas vecinas, la hermandad de Qumrán se aislaba de todo contacto con el mundo exterior. Con sólo estas objeciones debería quedar muy claro que la hermandad de Qumrán sólo puede ser llamada esenia en un sentido muy general de la palabra.[36]

Otro grupo asceta es mencionado en los escritos del siglo diez del sectario judío Kirkisani, los magharios, a quienes pone cronológicamente algo después de los saduceos, pero antes de la era cristiana.[37] Esta secta también es mencionada por dos escritores musulmanes, Al Biruni (973-1048) y Shahrastani (19071-1153); éste señala su origen en el siglo primero A. C. El hecho de que los pactantes de Qumrán florecieran en este tiempo y que escondieran sus escritos sagrados en una cueva, podría quizás indicar que había alguna conexión entre ellos y los magharios. Una carta siriaca del patriarca nestoriano de Seleucia, Timoteo I (726-819 D.C.), dirigida a Sergio, Metropolitano de Elam,[38] menciona el descubrimiento de un albergue en la roca que tenía libros, en el año 800 D. C. aproximadamente, cerca de Jericó. La cueva en cuestión podría quizás haber sido 1Q, y si este fuera el caso, parecería que los sectarios que vivían en caverna mencionados por Kirkisani serían idénticos con la sociedad de Qumrán. Sin embargo, cabe destacar que en el momento de escribir esto no hay prueba alguna de que existiera una conexión entre los dos grupos.[39]

Los terapeutas, que florecieron en Egipto hacia el año 200 A. C., también tienen un parecido superficial con la comunidad de Qumrán. Filón describe a los terapeutas como reclusos que dedican sus esfuerzos a la oración, la meditación y el estudio de sus documentos sectarios, reuniéndose solamente para un culto comunitario de una naturaleza casi sacramental en el día de reposo o en estaciones específicamente señaladas como santas. Este grupo admitía mujeres en su comunión, escribía comentarios y poesías, en buena medida al estilo de los sectarios de Qumrán, como parte esencial de sus ejercicios devocionales.[40]

La gran cantidad de literatura que ha surgido después del descubrimiento de los rollos del Mar Muerto es un testimonio elocuente de la importancia que los estudiosos han atribuido a esta notable fase de la actividad arqueológica. Ninguna obra que trate de la Biblia en general puede considerarse con seriedad si no toma en cuenta la significancia de los descubrimientos de Qumrán para su área especifica de estudio. La naturaleza vasta y altamente diversificada del tema, según se refleja en la enorme corriente bibliográfica, tiene sus propios problemas especiales, pero a pesar de esto no cabe absolutamente ninguna duda en cuanto a la naturaleza revolucionaria de su impacto sobre la disciplina teológica en general y sobre el estudio bíblico en particular. Aunque no se puede dar un pronunciamiento final sobre muchos de los problemas que han surgido en la etapa presente del conocimiento, ya se ha dejado ver claramente y con abundancia de razones que una buena parte de lo que anteriormente se daba como hecho aceptado ahora necesita una revisión radical, como se hará evidente en los capítulos siguientes de esta misma obra. También, mucho de lo que se sabía desde antes ha recibido una amplia confirmación, dándonos así una base más segura para futuros avances en el campo de la erudición bíblica.

NOTAS DE PIE DE PAGINA: SEGUNDA PARTE. CAPITULO IV. LOS ROLLOS DEL MAR MUERTO

[1] Para un vistazo general de los descubrimientos de Wadi Qumrán y otros relacionados, véase R. K. Harrison, *The Dead Sea Scrolls* (1961). Para una versión inglesa de los rollos, véase T. H. Gaster, *The Dead Sea Scriptures in English Translation* (1956); G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English* (1962). Para una versión hebrea puntuada, véase *Megilloth Midhbar Yehudhah* (ed. por. A. M. Habermann, 1959). Para una bibliografía temprana, véase W. S. LaSor, *Bibliography of the Dead Sea Scrolls, 1948-57* (1958).

[2] *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies* (1958), p. 5.

[3] Cf. *DJD*, I, pp. 1ss.; G. L. Harding, *PEQ*, LXXXI (1949), p. 112ss,; W. H. Brownlee, *JNES*, XVI (1957), pp. 236ss.

[4] Cf. G. E. Wright, *BA*, XI N 2 (1948), pp. 21ss.; W. F. Albright, *BASOR*, N 110 (1948), pp. 2s.

[5] Cf. los extractos de su diario en E. L. Sukenik y N. Avigad (eds.), *Oscar hammegilloth haggenuzoth* (1954), p. 20.

[6] M. Burrows (ed.), *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery* (1950-51), tomo I, *The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary*; Tomo Ii, fasc. 2, *Plates and Transcription of the Manual of Discipline.* El rollo restante fue abierto seis años más tarde por J. Biberkraut, y resultó ser una versión aramea de partes del Génesis. Fue publicado en 1956 por N. Avigad y Y. Yadin bajo el título, *A Genesis Apocryphon.*

[7] J. M. Allegro, *The Dead Sea Scrolls* (1956), pp. 88s. y pls. 32-35.

[8] R. de Vaux, *RB*, LXI (1954), pp. 230s. Para un plano del complejo de la comunidad según la excavación, véase *RB*, LXIII (1956), pl. 3; *The National Geographic Magazine* , CXIV, N. 6 (1958), pp. 790s.

[9] *VDJD*, p. 17.

[10] R. de Vaux, *RB*, LX (1953), p. 103.

[11] Véase una explicación de las designaciones utilizadas para referirse a los rollos en R. K. Harrison, *The Dead Sea Scrolls*, p. 29.

[12] J. M. Allegro, *The Dead Sea Scrolls,* pp. 181ss.

[13] J. M. Allegro, *The Treasure of the Copper Scroll* (1960), pp. 33ss.

[14] *Theologische Literaturzeitung* (1956), cols. 541ss.

[15] Cf. Jer. 32:14; *The Assumption of Moses,* I, 18; J. M. Allegro, *The Dead Sea Scrolls*, pp. 78s.

[16] *DJD*, I, p. 39. Cf. S. A. Birnbaum, *VT*, I (1951), pp. 97s.

[17] Los puntos de vista de Driver se encuentran en *The Times* del 23 y 30 de agosto, y del 22 de septiembre de 1949 (cf. R. Eisler, su artículo en el *Times* del 8 de septiembre de 1949), y en *the Hebrew Scrolls from the Neighbourhood of Jericho and the Dead Sea* (1951), pp. 30ss. Para el punto de vista de Birnbaum, véase *BASOR*, N 113 (1949), pp. 33ss., N 115 (1949), pp. 20ss.; *PEQ*, LXXXI (1949), pp. 140ss.; *JBL*, LXVIII (1949), pp. 161ss. Desde entonces Driver ha reducido la fecha original en varios siglos, sosteniendo ahora que son aproximadamente contemporáneos con los escritos del Nuevo Testamento (*The Judaean Scrolls*, 1963). Zeitlin ha escrito en *JQR* XXXIX (1948-49), pp. 171ss.,

235ss., 337ss., XL (1949-50), pp. 57ss., 291ss., 373ss., XLI (1950-51), pp. 1ss., 71ss., 247ss., XLII (1951-52), pp. 133ss., XLIII (1952-53), pp. 72ss., 140ss., XLIV (1953-54), pp. 85ss., XLV (1954-55), pp. 1ss., 83ss., 174ss., XLVI (1955-56), pp. 1ss., 116ss., XLVII (1956-57), pp. 745ss., XLVIII (1957-58), pp. 71ss., 243ss., XLIX (1958-59), pp. 1ss., 221ss., LI (1960-61), pp. 156ss., 265ss. Los persistentes rumores en el sentido de que el Dr. Zeitlin habría abandonado su posición militante respecto de la fecha de los rollos son infundados: en correspondencia privada con el autor ha reafirmado su posición en el sentido que los documentos son medievales en fecha, y que no tienen valor para el Antiguo ni para el Nuevo Testamento.

[18] Para una fecha *ca.* 64 B.C. , véase *VDJD*, p. 84.

[19] M. Burrows, *BASOR*, N 122 (1951), pp. 4ss., N. 123 (1951), pp. 24ss.; Cf. O. R. Sellers, *BA*, XIV, N. 1 (1951), p. 29.

[20] *BASOR*, N 118 (1950), p. 6.

[21] *BASOR*, N 115 (1949), p. 22.

[22] *Megillot Genuzoth*, I, pp. 14s.

[23] W. H. Brownlee, *BA*, XIV, N 3 (1951), pp. 54s.

[24] Así, B. Reicke, *Studia Theologica*, II, fasc. I (1949), pp. 45ss.; más tarde abandonó esta posición en *Handskrifterna Fran Qumran* (1952); G. Lambert, *Nouvelle Revue Théologique*, LXXIV (1952), pp. 259ss,; H. H. Rowley, *The Zadokite Fragments and the Dead Sea Scrolls* (1952), pp. 62ss.; A. Michel, *Le Maitre de Justice apr`es les documents de la Mer Morte* (1954), pp. 232ss.

[25] Entre los que sostienen este punto de vista están: R. de Vaux, *RB*, LVII (1950), pp. 428s., LVIII (1951), pp. 442s.; M. Delcor, *Les Manuscrits de la Mer Morte: Essai sur le Midrash d Habacuc* (1951), pp. 56ss., véase también su artículo en *Revue de l 'Histoire des Religions*, CXLII (1952), pp. 129ss.

[26] Cf. J. van der Ploeg, *Bibliotheca Orientalis*, VIII (1951), pp. 9s.; M. H. Segal, *JBL*, LXX (1951), pp. 131ss.; W. H. Brownlee, *BA*, XIV, N. 3 (1951), p. 63; D. Barthélemy, *RB*, LIX (1952), pp. 207ss.

[27] Cf. A. Dupont-Sommer, *Revue de l'Histoire des Religions* CXXXVII (1950), pp. 129ss. *Apercus préliminaires sur les manuscrits de la Mer Morte* (1950), p. 40; R. Goosens, *La Nouvelle Clio*, I-II (1940-50), pp. 336ss., III-IV (1951-52), pp. 137ss.; K. Elliger, *Studien zum Habakuk-Kommentar vom Toten Meer* (1953), pp. 226ss.; F. F. Bruce, *Second Thoughts on the Dead Sea Scrolls* (1961), pp. 71ss.

[28] Así J. Teicher, *JJS*, II (1951), pp. 67ss., III (1952), pp. 53ss.; R. Tournay, *RB*, LVI (1949), pp. 204ss.; G. Vermés, *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, XXVII (1951), pp. 70ss.; compare sus *Cahiers Sioniens* (1953), pp. 3ss.

[29] Cf. P. R. Weis, *JQR*, XLI (1950-51), pp. 125ss.; S. Zeitlin, *JQR*, XLI (1950-51), pp. 251ss.

[30] H. H. Rowley, *PEQ*, LXXXVIII (1956), pp. 102ss.; R. Goosens, *La Nouvelle Clio*, III-IV (1951-52), pp. 137ss.; *WJ*, VI, 6,1.

[31] S. Schechter (ed. y trad.), *Documents of Jewish Sectaries* (2 vols., 1910), Vol. I, *Fragments of a Zadokite Work*, Cf. *APOT*, II, pp. 785ss.; S. Zeitlin, *The Zadokite Fragments* (*JQR* Monograph Sries N. 1, 1952); C. Rabin, *The Zadokite Documents* (1954).

32 Cf. H. H. Rowley, *The Zadokite Fragments and the Dead Sea Scrolls*, p. 3. Entre los eruditos que interpretaron "Damasco" literalmente se cuentan M. H. Segal, *JBL*, *LXX (1951), pp. 131ss.; J. T. Milik, Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea* (1959), pp. 90s.; cf. R. de Vaux, *RB*, LXI (1954), pp. 235s.; C. T. Fritsch, *JBL*, LXXIV (1955), pp. 173ss. T. H. Gaster, *The Dead Sea Scriptures in English Translation*, pp. 4, 101 n. 23, piensa que la palabra es simbólica, mientras F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumrán and Modern Biblical Studies*, p. 82, sostiene que se trata de un "nombre profético" para el desierto de Qumrán.

33 *Quod Omnis Probus Sit Liber*, escrito *ca*. 10 D.C.; *Hypothetica*, XI.

34 *WJ*, II, 8, 2; *AJ*, XVIII, 1,5.

35 *The Refutation of All Heresies*, IX, 13ss., en *The Ante-Nicene Fathers* (1886), V, pp. 134s.

36 Cf. C. T. Fritsch, *The Qumran Community* (1956), p. 110; W. H. Brownlee, *The Dead Sea Manual of Discipline* (*BASOR*, supl. estudios X-XII, 1951), p. 4; R. Marcus, *JBL*, LXXIII (1954), p. 161; C. Rabin, *Qumran Studies* (*Scripta Judaica*, II, 1957), pp. 59s., 69s.

37 Cf. L. Nemoy, *HUCA*, VII (1929-30), pp. 363s.

38 G. R. Driver, *The Hebrew Scrolls from the Neighbourhood of Jericho and the Dead Sea*, pp. 125s.

39 H. H. Rowley, *The Zadokite Fragments and the Dead Sea Scrolls*, pp. 24s.; L. Nemoy, *JQR*, XLII (1951-52), p. 127.

40 *De Vita Contemplativa* (Loeb Classical Library Translation), IX, pp. 113ss.

TERCERA PARTE

CRONOLOGIA DEL ANTIGUO CERCANO ORIENTE

I. CRONOLOGIA DESDE ADAN HASTA ABRAHAM

A. GENEALOGIAS Y LISTAS DE REYES

A pesar de la enorme cantidad de información que el erudito moderno tiene a su disposición como resultado de las investigaciones históricas y arqueológicas, cualquier intento de trazar un esquema cronológicas internamente coherente para cualquiera de la culturas que florecieron en el Antiguo Cercano Oriente se enfrenta con gigantescas dificultades. Los materiales de primera fuente para tal empresa son todavía insuficientes, y la situación se hace aun más complicada debido a que parte de la información necesaria que ya está disponible es susceptible de diferentes interpretaciones. En el pasado ningún sistema completo de cronología del Cercano Oriente o específicamente de la Biblia ha sido completamente satisfactorio en cuestión de detalles: ocurre con frecuencia que se requieren ajustes en el arreglo de la fechas como resultado de nuevos descubrimientos, arqueológicos o de otra índole, y el equilibrio ya precario se ve completamente trastornado.

Las fuentes extrabíblicas son naturalmente de gran impotancia cuando dan fechas fijas, y a menudo hay que modificar los esquemas cronológicos bíblicos a la luz de dichos materiales. Cuando es posible sincronizar los hechos de fuentes bíblicas y extrabíblicas con un margen estrecho, se hace posible utilizar los resultados con el propósito de armar un marco en torno al cual se pueda formular una cronología específica. Por una parte, se han formulado puntos fijos de esta naturaleza para la cronología de Babilonia y Asirias, y para las secuencias de fechas egipcias, por la otra. A la luz de estos patrones verticales ha sido posible establecer sincronismos horizontales para algunas de las demás naciones del Cercano Oriente de la antigüedad, incluido Israel, de modo que se ha podido formar una red razonablemente cierta sobre la cual se puede montar la cronología de estos pueblos.[1] Sin embargo, cabe enfatizar que las cronologías de Babilonia y Egipto en sí mismas no son completamente seguras en cuanto a detalles, de modo que algunos aspectos del cuadro general deberán ser modificados en el futuro cercano cuando haya un aumento en el conocimiento de la vida y los tiempos del Antiguo Cercano Oriente.

Probablemente la primera, e indudablemente la más célebre formulación de un sistema cronológico dentro del mundo de habla inglesa fue la realizada por el Arzobispo James Usher (o Ussher) el siglo diecisiete.[2] Tomando las genealogías de la Biblia como si describiesen una sucesión lineal estricta en el sentido en que se entendería una genealogía moderna, Usher sacó cuentas regresivamente, computando las fechas de la era de los patriarcas en base a las cifras mencionadas en el texto Masorético de Génesis (5:3ss.; 7:11ss., 10:1ss., 11:10ss.), llegando a

la conclusión de que el mundo fue creado el año 4004 A. C. Esta cronología, basada en la riqueza de erudición del arzobispo, fue aceptada sin mucho cuestionamiento en su tiempo, y, por al autoridad de un desconocido, se incorporó en el margen de las referencias de la *Authorized Version* de la Biblia inglesa publicada en 1611. Aunque todavía sigue ocupando esa posición en algunas ediciones de la Versión King James, no tiene otra razón para estar allí sino la tradición.

El sistema diseñado por Usher depende inferencialmente de la suposición de que las genealogías del Antiguo Testamento no omiten nombres, y que los períodos mencionoados en el texto eran consecutivos, suposiciones que se han reconocido como enteramente gratuitas. Una comparación cuidadosa entre las genealogías contenidas en I Crónicas con sus equivalentes en los libros históricos bastará para mostrar que en ocasiones hay nombres que se han omitido en algunas de las listas. Por ejemplo, la LXX ha retenido *Cainán* en Gn. 11:13, mientras el texto masorético lo omite. La situación se complica más cuando uno comprende que las cifras dadas para las edades de muchos de los individuos mencionados en el texto masorético no concuerdan con los registros correspondientes en otras versiones tales como la LXX y el Pentateuco Samaritano. Algunos ejemplos bastarán para ilustrar esta tendencia. La edad del patriarca Adán al nacer Set es de 130 años en el texto masorético y en el Pentateuco Samaritano, pero esta cifra aparece aumentada en 100 años en la LXX. Según el Texto Masorético y el Pentateuco Samaritano, Cainán tenía 70 años al nacer su sucesor Mahalaleel, mientras nuevamente la LXX aumenta la cifra en 100 años. Sin embargo, la LXX concuerda con el texto masorético al alfirmar que Jared tenía 162 años cuando nació su hijo, mientras el Pentateuco Samaritano tiene 62. En cambio, las tres versiones coinciden en dar las edades de 50 y 100 años respectivamente a Noé y a Sem al momento de nacer sus sucesores. En el resto de las líneas de estos personajes patriarcales la LXX muestra una tendencia a acortar las edades, mientras el Pentateuco Samaritano muestra una coincidencia casi completa con el Texto Masorético, salvo en los casos de Jared, Matusalén[3] y Lamec.

Un examen cuidadoso de las listas de patriarcas ante y post diluvianos en el Génesis indica que la compilación da muestras de una estructura esquemática y convencional que contiene dos unidades de diez nombres cada una (si Cainán se incluye desde la LXX). Este patrón es similar al de la genealogía de Mateo 1, donde las generaciones que se extienden desde Abraham hasta Jesús quedan reducidas a tres unidades básicas de catorce nombres cada una. Los sistemas orientales de computación cronológica se discuten en la Parte Quinta, pp. 291ss.

Una comparación del texto Masorético con la LXX y con el Pentateuco Samaritano deja pocas dudas en cuanto a que el texto hebreo es el original, y constituye el fundamento sobre el que se hicieron las versiones. Presumiblemente en un intento de producir un equilibrio cronológico en la vida de los primeros patriarcas, la LXX añade 100 años a las edades de ellos en el

tiempo en que nacieron sus sucesores. De la parte final de sus vidas la LXX sustrae períodos proporcionales de modo que la suma total de los años vividos por cada patriarca concordase con las cifras suministradas por el Texto Masorético. El Pentateuco Samaritano, por otra parte, tiende a acortar la vida de los personajes antediluvianos y a alargar la de los postdiluvianos. Según la cronología de la LXX, Matusalén sobrevivió al diluvio por 14 años, mientras el Texto Masorético da como fecha de su muerte el año en que ocurrió el diluvio (Gn. 7:23). El Pentateuco Samaritano parece indicar la inauguración de una nueva era en los asuntos humanos con las actividades de Noé y sus hijos al implicar que Jared, Matusalén y Lamec murieron todos el año del diluvio, presumiblemente con motivo de la catástrofe. La bajas cifras suministradas por el Texto Masorético para la cronología entre Arfaxad y Nacor parece dar razón del hecho poco usual de que todos los patriarcas desde Noé hasta Taré estaban vivos cuando nació Abraham. Por otra parte, la LXX y el Pentateuco Samaritano presentan a todos los antepasados de Abraham como muertos largo tiempo antes de su viaje a Canaán a la edad de 75 años.

Tanto la LXX como el Pentateuco Samaritano evitan la rápida declinación de la edad de los postdiluvianos a la fecha del nacimiento de sus sucesores mediante el artificio de agregar un siglo a la mayoría de las cifras contenidas en el Texto Masorético. Por medio de esto, sus registros logran una suerte de paridad con las fechas asignadas por las Escrituras Hebreas a los patriarcas antediluvianos. La Tabla 1 ayudará a ilustrar algunos de los asuntos planteados en la discusión precedente.

TABLA 1: GENEALOGIAS DE LOS PRIMEROS PATRIARCAS

Nombre	Edad al nacer el sucesor			Resto de la vida			Total de años		
	TM	LXX	P. Sam	TM	LXX	P.S.	TM	LXX	P.S.
Adán	130	230	130	800	700	800	930	930	930
Set	105	205	105	807	707	807	912	912	912
Enós	90	190	90	815	715	815	905	905	905
Cainán	70	170	70	840	740	840	910	910	910
Mahalaleel	65	165	65	830	730	830	895	895	895
Jared	162	162	62	800	800	785	962	962	847
Enoc	65	165	65	300	200	300	365	365	365

Matusalén	187	167	67	782	802	653	868	969	720
Lamec	182	188	53	595	565	600	777	753	653
Noé	500	500	500	450	450	450	950	950	950
Sem	100	100	100	500	500	500			600
Arfaxad	35	135	135	403	430	303			438
Cainán		130			330				
Sela	30	130	130	403	330	303			433
Eber	34	134	134	430	370	270			404
Peleg	30	130	130	209	209	109			239
Reu	32	132	132	207	207	107			239
Serug	30	130	130	200	200	100			230
Nacor	29	79	79	119	129	69			148
Taré	70	70	70				205	205	145

Como de Vries ha señalado, las edades enormemente largas atribuidas a los antediluvianos de Génesis hallan una analogía sorprendente en las extensas vidas atribuidas a los reyes sumerios antes del gran diluvio que puso fin al período de Jemdet Nasr en Shuruppak.[4] Esta lista de reyes, conocida como el prisma de Weld-Blundell,[5] parece haber sido completada durante la próspera Tercera Dinastía de Ur, y suministra los nombres de ocho reyes en sucesión cronológica.

TABLA 2: PRIMERA LISTA DE REYES SUMERIOS

Ciudad	*Rey*	*Años de reinado*
Eridu	Alulim	28.800
	Alalgar	36.000
Badtibira	Enmenlu-Anna	43.200
	Enmengal-Anna	28.800

	Dumuzi	36.000
Larak	Ensipazi-Anna	28.800
Sippar	Enmendur-Anna	21.000
Shuruppak	Ubar-Tutu	18.600
	Total	241.200

Sean cuales fueren los principios épicos o esquemáticos que hay tras la composición de esta lista, es evidente que no es completamente armoniosa en su estructura interna, dado que a los primeros reyes se les atribuyen reinados de una extensión exagerada. Esta lista apareció en una segunda forma en escritos de Beroso, un sumosacerdote de Marduk en Babilonia bajo Antioco I (281-261 A. C.). Amplió la lista incluyendo otros dos personajes de la realeza, y casi dobló la extension de sus reinados (Tabla 3).

TABLA 3: LISTA REVISADA DE REYES SUMERIOS (BEROSO)

Rey	*Años de reinado*
Alorus	36.000
Alaparos	10.800
Amelón	46.800
Ammenón	43.200
Megalaros	64.800
Daos (Daonos)	36.000
Euedorachos	64.800
Amempsinos	36.000
Otiartes	28.800
Xisouthros	64.800
Total	432.000

Xisouthros era el rey cuando, según Beroso, descendió el gran diluvio. Es obvio que los nombre están en su forma griega, y es posible que se haya producido alguna confusión, porque quizás Amelón y Ammenón sean formas corruptas de los cognomenos Enmenlu-Anna. Sin embargo, lo más probable es que haya alguna conexión entre la tradición que subyace a la lista de Beroso respecto de los diez reyes antediluvianos y la que narra la existencia de diez patriarcas desde Adán hasta Moisés.[6] Ambas formas parecen ser esquemáticas, y relacionadas con secuencias cronológicas definidas cuya significación o importancia podrían ser interpretadas numéricamente. Sin embargo, es difícil determinar hasta qué punto las dos fuentes se refieren a la misma área de Mesopotamia y al mismo período en general.

Parece evidente que aunque las cantidades atribuidas a las edades de los patriarcas en Génesis tienen un sentido real para los responsables de su preservación en perimera instancia no se pueden emplear en un sentido puramente literal como un medio para computar la extensión de las diversas generaciones mencionadas en el texto. Tampoco es satisfactorio suponer que los diversos nombres son de dinastías o pueblos, y no de individuos, puesto que algunos de los relatos mencionan a sus personajes como individuos y narran sus hazañas en forma resumida. Desafortunadamente, aún no tenemos una fecha absoluta de la historia secular de Babilonia a la que se puedan relacionar los hechos de estos patriarcas con el propósito de tener un control cronológico. Lo mejor que se puede hacer en tales circunstancias es atribuir un trasfondo histórico de los relatos en cuestión en uno u otro de los períodos establecidos como resultado de los descubrimientos arqueológicos de Mesopotamia.

B. PERIODOS CULTURALES DE LA MESOPOTAMIA PRIMITIVA

En todo intento por establecer una secuencia cronológica para el Antiguo Testamento hay que tener siempre presente que la Biblia no fue escrita con el objetivo primario de ser un texto de historia o de alguna rama de la cultura. De allí que sea difícil esperar que presente un patrón de secuencias cronológicas que sea internamente consecuente según esto se entiende en nuestra moderna mentalidad occidental. En algunas de las primeras fuentes de Mesopotamia es claro que las fechas, los números y en general la computación del tiempo sigue una cierta configuración simbólica cuyas proporciones y significado general eran evidentemente claros para los escritores antiguos que las emplearon, pero cuyo sentido resulta completamente desconocido para la mentalidad occidental moderna. Aun hay ocasiones en que los autores bíblicos emplearon fechas y números para ilustrar profundas verdades espirituales que estaban tratando de promover, por ejemplo, en relación con el Exodo triunfante de Israel desde Egipto. Además aunque hay algunas omisiones demostrables y algunas

combinaciones en las secuencias cronológicas del Antiguo Testamento, también hay una gran cantidad de hechos fechados con mucha precisión, así como hay también claras indicaciones de orden y arreglo en la sucesión de individuos, funcionarios de estado, y similares, produciendo un alto grado de confiabilidad una vez entendido el patrón básico de computación.

Una desafortunada dificultad que surge en el camino de los esfuerzos por estabecer una secuencia cronológica segura para el Antiguo Testamento es el hecho de que los diversos libros y fuentes no fueron fechados en relación con una era en particular, como se hace, por ejemplo, con los hechos ocurridos durante la era cristiana. El punto de partida para un período histórico dado en la vida de la antigua Mesopotamia es completamente diferente de su equivalente en una fecha más reciente en la historia de esa área. También, el sistema cronológico de Judá en los días de Jeremías difiere en impotantes aspectos del sistema de cuenta empleado por los escribas babilónicos contemporáneos. Una buena cantidad de las fechas y alusiones a secuencias de tiempo en el Antiguo Testamento son de naturaleza comparativa, siendo relacionadas con frecuencia al reinado de un rey en particular (p. ej. IiR. 15:32) o con algún fenómeno físico poco usual, como un terremoto (Am. 1:1; Zac. 14:5). Sólo ocasionalmente los escritores se refieren a un hecho como el Exodo, que para ellos señalaba el comienzo de una nueva era, tanto para la fe como para la historia (Jue. 11:16, 26; I R. 6:1).

Como resultado de los descubrimientos hechos por los arqueológos en diversos lugares, ahora es posible enmarcar a los primeros habitantes del Cercano Oriente en función de los asentamientos de la Edad de Piedra. En Mesopotamia, en la cueva Shanidar, localizada a unas 50 millas (unos 80 km) de Mosul hacia el nordeste, se decubrió el cuerpo de un bebé de la Edad de Piedra cuya muerte se produjo estimativamente hace unos 75.000 años. Los esqueletos encontrados en las cuevas del Monte Carmelo y en otros lugares en las vecindades de Galilea son de gran importancia porque indican la forma en que las consideracioes antropológicas pueden contribuir materialmente a la formulación de secuencias cronológicas en ciertos sectores críticos. Los depósitos furon fechados en el período general conocido como Levalloiso-Musteriano, entre 150.000 y 120.000 años atrás.[7] El examen mostró que constituyen restos de un grupo paleolítico en el cual están tan mezcladas las características del hombre neantrópico (*Homo sapiens*) con las del hombre paleoantrópico (*Homo neanderthalis*) que representan una raza híbrida.[8] Como Albright ha señalado, estos descubrimientos parecen indicar que el *Homo sapiens* entró en Europa desde el sudoeste, llevando por delante al hombre de Neanderthal y posteriormente procreando libremente con los diversos tipos neandertaloides existentes.[9]

El período mesolítico caracterísitco de Palestina está representado por depósitos fechados en 8000 A. C. aproximadamente, y fue llamado Natufiano por Dorothy Garrod. Los esqueletos descubiertos en diversos sitios de Palestina, junto con los de un período ligeramente posterior de Helwan en Egipto, muestran que los

natufianos tenían ciertos puntos en común con los egipcios predinásticos. Eran de contextura delgada y de poco más de cinco pies (poco más de 1.50m) de estatura. Normalmente se da crédito a los natufianos por la introducción de la actividad agrícola en el Cercano Oriente. El descubrimiento de una amplia variedad de herramientas de piedra indica que ellos obtenían parte de su alimentación por medio del cultivo de productos como el mijo que lo cosechaban por medio de hoces de piedra y posteriormente se molía en forma rudimentaria en morteros de piedra. Aunque estos pueblos emprendedores pertenecían técnicamente a una fase precerámica, muestran su habilidad artística en el tallado de pequeñas imágenes y en el labrado de huesos de animales para forma cuentas, alfileres, pendientes y otros ornamentos. La posición de los esqueletos indica que los natufianos generalmente sepultaban a sus muertos en la forma contraída que los hacían los pueblos predinásticos de Egipto, con los brazos cruzados sobre el pecho y las rodillas dobladas bajo el mentón.[10] Se piensa que durante este período fue domesticado el perro.

La cultura neolítica en Palestina se caracteriza por las ocupaciones sucesivas de la Jericó primitiva, uno de los lugares habitados de mayor antigüedad en el Cercano Oriente. Las excavaciones de Kathleen Kenyon confirmaron los descubrimientos de Garstang de una bien delineada fase precerámica en la historia cultural de Jericó, durante la cual se hicieron unos característicos artefactos de piedra. Fue seguida, antes del 5000 A. C. por un período en que la manufactura de cerámica fue el rasgo más marcado de la actividad cultural, junto con una industria de piedra bien establecida.[11] En el período neolítico precerámico, el hombre comenzó a vivir en aldeas formadas por viviendas primitivas apiñadas en torno de un santuario central. Los mejores representantes de esta fase en Palestina se encuentran en Jericó, donde las casas y los santuarios los hacían de ladrillos de lodo o de barro batido, redondeados. El santuario era diseñado de tal modo que tenía una cámara exterior y una interior de considerable tamaño, y normalmente contenía estatuillas de animales y objetos de culto de naturaleza sensual.[12]

En el norte de Mesopotamia las aldeas desenterradas en Nínive, Tepe Gawra, doce millas (19.3 km.) al noreste, y en Tell Hassuna, unas pocas millas al sur de la moderna Mosul, son los mejores representantes de la cultura neolítica que han sido descubiertos hasta ahora, y muestran formas prehistóricas caracterísitcas. Los niveles más bajos en Tepe Gawra revelan la existencia de utensilios cerámicos delicadamente decorados, algunos de los cuales fueron hallado en asociación con esqueletos neolíticos.[13] Esta cultura del norte de Mesopotamia y de las tierras altas de Asiria, probablemente sea anterior al quinto milenio A. C., con lo que la construcción de viviendas y la invención de la cerámica se convierten en algo de gran antigüedad. En Siria esta variedad de cultura aldeana primitiva se encuentra en los niveles más bajos de Tell ej-Judeideh en la llanura de Antioquía.[14] En Palestina está representada por Jericó.[15] En Egipto parece que los habitantes neolíticos estuvieron en actividad poco antes de 5000 A.C., según

lo indican los restos de niveles ocupacionales en Deir Tasa, Merimdeh, Beni-Salameh y en el Fayyum.[16]

El período calcolítico o de la "piedra y cobre" (ca. 4500-3000 A. C.), que sucedió al neolítico, vio el florecimiento de la primera cultura importante de la antigüedad. El lugar que la representa mejor es Tell Halaf, pero depósitos similares han sido hallados en Crquemis, más de 100 millas (unos 160 km) al oeste de Tell Halaf, en Tell Chagar Bazar, unas 50 millas (80 km) hacia el oriente de Tell Halaf, en Tepe Gawra, y en otras áreas.[17] Al mismo período pertenece la cultura badariana del antiguo Egipto, donde se hicieron serios intentos de cultivar el grano y de domesticar ciertos animales. Hay ciertos indicios de que la cultura badariana estuvo bajo la influencia, en cierta medida, de las relaciones comerciales que tenían con otros pueblos. Se puede ver un ejemplo de esta tendencia en el hecho de que los badarianos usaban pintura para los ojos hecha de polvo de malaquita verde, sustancia que con toda probabilidad había sido importada desde la península de Sinaí. Los badarianos también estaban familiarizados en cierta medida con las propiedades maleables del cobre, aunque es dudoso que entendieran realmente los principios que gobiernan la fundición de los metales. Las excavaciones en sus sepulcros muestran que enterraban a sus muertos en una posicion de dormir, y que dejaban ofrendas de alimentos y otros objetos en las tumbas.[18]

Los sucesores de los badarianos fueron los amrateos del Alto Egipto con los cuales se inauguran realmente los incios del período predinástico (*ca.* 4500-2900 A. C.). Se piensa que ellos, pueblo esencialmente sedentario, fueron los primeros en intentar el cultivo sistemático del valle del Nilo. En la fase Nagada I de la cultura de Alto Egipto, se extendieron a todo el largo del río Nilo. Las excavaciones en los lugares amrateos muestran en forma evidente que estos primeros pueblos se ocupaban en el hilado del lino y en la manufactura de una amplia variedad de pequeñas herramientas e implementos de cobre. Las representaciones de animales y hombres en objetos de cerámica enterrados junto con los muertos quizás refleje los comienzos de la magia en la primitiva vida egipcia.[19]

Bajo los gerzeanos, que sucedieron a los amrateos, hubo una expansión del comercio con Mesopotamia e India. Los implementos de metal fundido desenterrados en lugares gerzeanos muestran que ellos habían dominado el arte de fundir herramientas y armas. En este período se hacía cada vez más común el asociar los símbolos totémicos con las aldeas y ciudades, y el lugar de la magia, además, es indicado por claras evidencias del procedimiento ritual en el tiempo del entierro. Los ricos eran sepultados en tumbas revestidas con ladrillos de barro, y en un lugar las murallas habían sido adornadas con una pintura mural.[20]

La cultura palestina correspondiente fue llamada Ghassuliana, por el lugar en que se encontró por primera vez. Las excavaciones en Teleilat Ghassul, inmediatamente al norte del Mar Muerto, en las vecindades de Jericó,

desenterraron muestras de cerámica pintada en los niveles del calcolítico. Las casas de este período eran construidas de ladrillo de lodo, y sus paredes enlucidas están adornadas con pinturas murales bien realizadas.[21]

En Mesopotamia, la cultura más claramente definida del período prehistórico fue la descubierta en al Ubaid, a cuatro millas de Ur, hacia el noroeste. Esta fase, que también está representada en una cierta cantidad de lugares mesopotámicos incluida Erec (Uruk), Ur y Eridu, data de 4000 A.C. aproximadamente. Mientras la arquitectura doméstica como tal ofrece poco o ningún avance significativo, en comparación con la correspondiente del período halafiano, la fase Ubaid es notable por la construcción de tres santuarios hallados en Tepe Gawra, cuyas características arquitectónicas dominaron el estilo de los templos mesopotámicos durante muchos siglos. Aunque la cultura Ubaid generalmente tendía a la preservación de la autosuficiencia de la economía que caracteriza al Neolítico,[22] la presencia de cuentas de amazonita y lapislázuli en depósitos de su tiempo señalan que hubo puntos de contacto con Asia central en India, donde tales piedras se utilizaban como ornamentos en aquel tiempo.[23] La cerámica de la cultura al Ubaid refleja la influencia de las tierras altas de Persia, y su aparición se puede tomar como una señal de los primeros intentos de colonizar la zona sur de Mesopotamia.[24]

La fase Uruk, que generalmente se data hacia fines del cuarto milenio A.C., fue testigo del surgimiento de un nuevo pueblo que, como marca de su cultura, mostraba claros elementos de una civilización. Estos incluían sellos cilíndricos tallados, templos construidos de piedra, en lugar de ladrillos de barro secado al sol, esculturas en alto relieve y escritua en tablilas de arcilla.[25] El período Uruk fue continuado en la Mesopotamia central a fines del cuarto milenio A. C. en el lugar de Jamdet Nasr.[26] Los implementos de cobre allí descubiertos indican que en Mesopotamia estaba llegando a su fin el período calcolítico propiamente tal y estaba siendo reemplazado por la Edad de Bronce. La escultura en piedra era una característica marcada de la fase Jemdet Nasr y el descubrimiento de tablillas de greda inscritas con una forma de escritura pictográfica indica claramente que en el área de la actividad cultural hubo avances significativos por sobre los logros alcanzados en el período Uruk. Lugares antiguos tales como Kish y Shuruppak posiblemente fueran fundados en este período. La era de Jemdet Nasr está tan cerca de la historia escrita y de la lista de reyes de Mesopotamia que se puede asignar a una fecha aproximada al año 3000 A.C. Algunos eruditos han divido con mayor detalle la secuencia cronológica, designando la última parte de la fase Uruk como Protoliterario A-B o Protoliterario Primitivo, y al período de Jemdet Nasr como Protoliterato C-D, o Protoliterario Posterior, pero esta clasificación no afecta mayormente la fecha básica que se le ha asignado.[27]

La cultura Uruk contenía numerosos elementos que prefiguran en varios aspectos los logros de la primera comunidad histórica civilizada del sur de Mesopotamia. Esta fue conocida como Sumeria, páis de un pueblo vigoroso que

entró en el pantanoso sector del delta en las proximidades del año 4000 A.C. Entre este tiempo y el período Dinástico Primitivo, año 2800 A.C. aproximadamente, los sumerios alcanzaron la supremaciá cultural, y pusieron los fundamentos de la organización y la conducta social de tal modo que ejercieron una influencia duradera sobre todas las civilizaciones mesopotámicas subsecuentes. El período Dinástico Primitivo llegó a su fin con el establecimiento de la primera dinastía de Ur, con cuatro reyes que cumplieron un período total de 177 años, en conformidad con la lista de reyes. Una tablilla de piedra caliza desenterrada por Woolley en Tell el-Obeid, fechada *ca*. 2700 A.C. resultó ser contemporánea con la Primera Dinastía de Ur. Dice:

> A-Anne-pada, rey de Ur, hijo de Mes-Anne-pad, rey de Ur, ha construido esto para su señora Nin-kharsag.[28]

Este descubrimiento resultó ser de una gran importancia para la cronlogía de este período, porque confirmó la pretensión de la lista sumeria de reyes en el sentido de que Mes-Anne-pada es el monarca que fundó la Primera Dinastía.[29] Igualmente significativa fue la luz que arrojó sobre el reinado extraordinariamente largo de 80 años que se le atribuyó, mostrando que con toda probabilidad su hijo y sucesor, cuyo nombre es muy similar, por algún motivo había desaparecido de la lista siendo sumados los años de su reinado a los de Mes-Anne-pada. Entonces la lista revisada de reyes sería la presentada en la Tabla 4.

TABLA 4: LISTA REVISADA DE REYES SUMERIOS

REY	*AÑOS DE REINADO*
Mes-Anne-pada A-Anne-pada	80
Meskiag-Nanna	36
Elulu	25
Balulu	36
Total	177

La expansión de la vida comunitaria durante el período gerzeano, en el antiguo Egipto, resultó ser uno de los factores más importantes que contribuyó al desarrollo de la era predinástica. Hacia el final de esta fase, año 2900 A. C. aproximadamente, nacen dos poderosos estados conocidos como Alto y Bajo Egipto. La unificación bajo Menes el Tinita se considera como el comienzo del período protodinástico de Egipto (*ca*.. 2900-2760 A. C.). Los fundamentos de la Primera y Segunda Dinastías en los siglos veintinueve a veintisiete A. C., y con la aparición de la tercera Dinastía, *ca.* 2700 A. C., surgió el período del Reino Antiguo propiamente tal.[30] El Reino Antiugo duró unos 500 años, y es el período clásico de la cultura egipcia. Durante este tiempo fueron edificadas las pirámides, asumió su carácter normativo la religión del país, y fue incrementado el impacto de la vida egipcia sobre el mundo exterior debido a las crecientes relaciones comerciales con el Oriente. La gloria del Reino Antiugo decayó hacia el 2200 A. C., al final de la Sexta Dinastía, y desde la Séptima hasta la Undécima Dinastías (*ca.* 2200-2989 A. C.) hubo una sucesión de faraones débiles que fueron incapaces de mantener un gobierno central fuerte. Esta fase, generalmente conocida como el Primer Período Intermedio terminó con el advenimiento de la Décimosegunda Dinastía bajo Amenemhet I, *ca.* 1989 A. C.

Durante el siglo veinticuatro A. C., los habitantes de Mesopotamia fueron testigos del ascenso de Sargón de Agade al poder, quien estableció el Período Acádico Antiguo (*ca*.. 2360-2180 A. C.) al derrotar a Lugalzaggesi de Sumeria y con la incorporación de su territorio a la esfera semita. Con Naram-Sin, nieto de Sargón, este imperio se extendió desde la Persia central hasta el Mediterráneo, y cuando estaba en su cúspide cayó en poder de los gutios de Caucasia, *ca*.. 2180 A. C. El resurgimiento de la cultura sumerian en Lagash, hacia 2070 A. C., coincide con la declinación de la influencia de los gutios, y con su caída, surge la magnífica Tercera Dinastía de Ur, marcando el inicio del período neosumerio (*ca*.. 2113-1991 A. C.). Ur-Nammu, su fundador, fue notable por el estímulo a la actividad literaria durante su período, y en particular por su código legal que es uno de los más antiguos que se conoce en Mesopotamia.[31] Esta resurrección cultural también floreció en Lagash bajo el *ensi* Gudea, un virrey asociado con uno de los reyes de la Tercera Dinastía.[32] Aunque el florecimiento continuó bajo Dungi (Shulgi), Bur-Sin y sus sucesores, estaba cerca el fin de la cultura sumeria, y su defunción se produjo con el período de las invasiones elamitas y amorreas (*ca*.. 1960-1830 A. C.), durante las cuales Ur fue saqueada[33] y Mesopotamia vio los inicios del Período Babilónico Antiguo (*ca.* 1830-1550 A.C.).

El individuo más importante de esta era, hombre cuyas fechas han debido ser revisadas cada cierto tiempo, es Hamurabi, el último gran rey de la Primera Dinastía. Los intentos de identificarlo en base a las informaciones contenidas en Gn. 14 resultaron en que se le asociara con Amrafel, rey de Sinar, por parte de

los eruditos del siglo 19.[34] C. P. Tiele y W. H. Kosters rechazaron esta identificación, y F. Hommel sostuvo que Amrafel era el padre de Hamurabi.[35] Al mismo tiempo, algunos especialistas estaban identificando a Arioc de Elasar (Gn. 14:1, 9) con Rim-Sin de Larsa, o con Warad-Sin (Eri-Aku), un rey de Larsa fechado por Rogers en 2171-2160 A. C. aproximadamente.[36] Basado en la lista de reyes de Babilonia, Rogers asignó al reinado de Hamurabi la fecha de 2130-2087,[37] y a su contemporáneo Rim-Sin de Larsa desde 2160 hasta 2099 A. C. Cabe notar que el nombre Arriwuk aparece en algunas tablillas de Mari como la designación del quinto hijo de Zimri-Lim de Mari, *ca.* 1750 A. C., y quizás constituya una forma paralela del "Arioc" del Antiguo Testamento.[38]

A la luz de los descubrimientos en Mari, parece demasiado alta la fecha 2150 A. C. para Hamurabi. Parte de la correspondencia diplomática de los archivos del palacio de Mari la constituyen mensajes cruzados entre Hamurabi y Zimri-Lim, el último rey de Mari, que parece haber llegado al poder después que Shamsi-Adad I de Asiria (*ca.*. 1748-1716 A. C.) hubo enviado a su hijo Yasmah-Adad a gobernar a Mari temporalmente.[39] Los documentos de Mari hablan de Shamshi-Adad I como un amorreo contemporáneo de Hamurabi, lo que lo pone en la parte final de la era de Mari. Basados en esta importante evidencia ahora es posible fechar a Hamurabi en 1728-1686 A. C. aproximadamente, con razonable confianza.[40] En el presente es extremadamente difícil llegar a algún grado de seguridad en cuanto a la identificación de Amrafel de Sinar, pero por ahora es evidente que no es la misma persona que Hamurabi de Babilonia.[41]

El comienzo de la Edad del Bronce Medio (*ca.* 2100-1550 A. C.) vio el surgimiento de otro importante grupo, los hititas, que pueden ser colocados razonablemente bien en la secuentcia cronológica hasta aquí establecida. Un poco después del 2000 A. C., comenzaron a moverse por el norte de la Fértil Medialuna hacia el Asia Menor varios grupos de origen indoeuropeo. Se mezclaron libremente con las poblaciones nativas de Anatolia que hablaban un idioma, que no era de origen indoeuropeo, conocido como *hatico* o protohitita, y en los siglos siguientes levantaron un imperio que abarcó extensos territorios en Anatolia y Siria.

En Gn. 10:15 los descendientes del epónimo progenitor Het fueron incluidos en la lista de naciones que formaron parte de la población de Canaán. Es difícil decidir hasta qué punto estas personas están relacionadas con los hatti de Anatolia o los invasores indoeuropeos que les sucedieron.[42] Parte de la confusión se produce por el hecho de que el movimiento de los grupos indoeuropeos hacia Anatolia fue sólo una parte de una gran corriente migratoria que se produjo a fines del segundo milenio A. C., fase tardía de la cual la constituye la entrada de los patriarcas hebreos en Palestina.

Otro aspecto de este movimiento de pueblos fue la migración de los hurritas desde un punto de origen indoeuropeo hacia la Alta Mesopotamia, que casi coincide con la invasión de Anatolia por pueblos que posteriormente fueron

conocidos como hititas. Sin embargo, estos hurritas no semitas (u horeos, como se les llama en Gn. 14:6 y en otros lugares) se extendieron hacia el occidente y penetraron hacia Canaan[43] en su parte central, donde quedaron bien establecidos durante la era patriarcal.[44] En la esfera de lo político su mayor logro fue el establecimiento del imperio mitani, cuya capital fue situada en el valle del Eufrates, en su curso medio. Durante el segundo milenio A. C., los mitani dominaron la región que después fue conocida como Asiria, y durante el período de Amarna ellos fueron el equilibrio de fuerzas entre los hititas, los asirios y los egipcios. Después la influencia mitani declinó sucumbiendo ante los hititas hacia 1370 A. C., durante la culminación del período del Nuevo Imperio y fueron subsecuentemente absorbidos por los hititas.[45]

La historia de los hititas como fuerza militar y política se divide en dos. El Imperio Antiguo comienza con el régimen de Pitkanas, rey de Kussar, hacia 1800 A. C., aunque los reyes hititas posterioes prefieren trazar la línea ancestral hasta el antiguo rey Labarnas.[46] Bajo Tudhaliyas I (*ca.* 1740-1710 A. C.) y sus sucesores, el Imperio antiguo floreció por casi un siglo y medio. Sin embargo, las fuerzas del primer tiempo se vieron disminuidas en el tiempo de Murseilis I (*ca.* 1620 A.C.) debido primariamente a luchas intestinas.

El período del Nuevo Imperio se inicia con el reinado de Tudhaliyas II (*ca.* 1460-1440 A. C.), pero fue solamente bajo la influencia de Suppiluliuma (*ca.* 1375-1340 A. C.) que el poder hitita se convirtió nuevamente en un factor de importancia en el Cercano Oriente. Un siglo más tarde, nuevas disensiones internas combinadas con la invasión de los egeos "pueblos del mar" produjeron la caíada del imperio hitita hacia el año 1200 A. C. aproximadamente, probablemente durante el reinado de Supululiuma II.

Los sincronismos precedentes son producto del estudio comparativo de los datos arqueológicos, lingüísticos y antropológicos. Si bien podrían haber modificaciones en algunos aspectos en asuntos de detalles a medida que se obtenga más información respecto de los hititas y esté disponible para el uso de los especialistas, el marco general de la historia hitita parece estar razonablemente confirmada.

El análisis de las conclusiones a que se llega en la discusión precedente ahora puede presentarse convenientemente en la Tabla 5.

TABLA 5: CRONOLOGIA DE LA PRIMERA ANTIGÜEDAD

Fecha A. C. aproximado	*Mesopotamia*	*Palestina*	*Siria-Asia Menor*	*Egipto*
Antes de 100.000	Bebé cueva de Shanidar	Paleantropus palestinensis		
Antes de 8000	Período paleolítico (Edad de Piedra Media)	Natufiano		
6000-4500	Período neolítico (Edad de Piedra Nueva) Tepe Gawra Nínive Tell Hassuna	Jericó (Neolítico) precerámico y cerámico		
4500-3000	Período Calcolítico			
4500-2900				Predinástico Tell
Halaf			Fayyum A	Tell el
	Deir Tasa			
	Obeid	Jericó III		Badari
	Uruk	Gasuliano		Amrateo Gerzeano
3300-2800	Fase proto literaria Jamdet Nasr			
3200-2000	Edad de Bronce Antiguo			
2900-2700				Período proto-dinástico
2800-2360	Período dinástico Antiguo		Hatti Antiguo	
2700-2180				Reino Antiguo
2360-2180	Período Acadio antiguo			
2200-1989				Primer período intermedio
2180-2070	Fase Gutia			

CRONOLOGIA DEL ANTIGUO CERCANO ORIENTE

Fecha A. C. aproximado	*Mesopotamia*	*Palestina*	*Siria-Asia Menor*	*Egipto*
2060-1950	Resurgimiento Neosumerio Ur III			
2100-1550		Edad del Bronce Medio		
2000-1780		Incursiones seminómadas		Reino Medio
1960-1830	Invasiones elamitas y amorreas	Patriarcas		
1830-1530	Período Babilónico Antiguo			
1800-1600			Imperio Hitita Antiguo	
1780-1570				Segundo Período Intermedio
1728-1686	Hamurabi			
1570-1150				Reino Nuevo
1500-1200		Edad de Bronce Tardía		
1460-1200			Imperio Hitita	

Las tradiciones de Génesis, que asociaban a los antepasados de los israelitas con pueblos nómadas y semisedentarios que viajaron a través de la Fértil Medialuna a fines del segundo milenio A. C. y en los primeros siglos del primer milenio A. C., han sido confirmadas en forma notable por la lingüística y por otros datos aportados por las excavaciones arqueológicas en Mesopotamia. Esta actividad también ha hecho posible asignar el origen y la formación de los relatos patriarcales del Génesis a la Edad del Bronce Medio (*ca.* 2100-1550 A. C.). Como resultado, los especialistas ahora pueden relacionar la tradición patriarcal de una migración desde Harán con una erupción casi contemporánea de actividad militar y cultural amorrea en las regiones civilizadas del norte de Mesopotamia. Fuentes tan ampliamente divergentes como los textos de Mari y Nuzu y los

escritos egipcios del Reino Medio tales como los Textos de Execración y el Cuento de Sinuhé han contribuido a iluminar las condiciones políticas y sociales que entonces prevalecían en Palestina.

Sin embargo, pese a esta alentadora situación, ha sido imposible, a la luz de la evidencia actualmente disponible, atribuir fechas precisas a los patriarcas hebreos por separado, o asociarlos con algún esquema cronológico detallado que pueda someterse a control por medio de fuentes extra-bíblicas. Aunque la estructura literaria de algunas porciones de los materiales bíblicos ofrecen dificultades, no es necesario suponer, como lo hace Freedman,[47] que su forma final fue la culminación de un largo proceso de transmisión oral, puesto que es altamente probable, por la estructura literaria de los elementos que constituyen los relatos mismos, que el material fuera escrito no mucho tiempo después de las actividades de los individuos nombrados.

NOTAS DE PIE DE PAGINA: TERCERA PARTE. CAPITULO I. CRONOLOGIA DESDE ADAN HASTA ABRAHAM

[1] D. N. Freedman, *BANE*, p. 203.

[2] J. Usher, *Annales Veteris et Novi Testamenti* (1650-1654); cf. *MNHK*, pp. 228ss., 252s.

[3] Aunque la LXX tradujo este nombre y el מתושאל de Gn. 4:18 como Μαθουσάλα, no hay razón para suponer que ambos nombres representen la misma persona.

[4] S. J. de Vries, *IDB*, I, pp. 581s.

[5] Publicado por S. Langdon, *Oxford Editions of Cueniform Texts* (1923), II. Para una edición crítica de la lista de reyes, con el uso de fuentes descubiertas subsecuentemente, véase T. Jacobsen, *The Sumerican King List* (1939), *Assyriological Studies XI, Oriental Institute*; cf. *ANET*, pp. 265s.; C. L. Woolley, *The Sumerians*, p. 21.

[6] G. A. Barton, *Archaeology and the Bible* (1937), p. 320.

[7] D. A. E. Garrod y D. M. A. Bate, *The Stone Age of Mount Carmel: Excavations at the Wady el-Mughara* (1937), I; T. D. McCown y Sir Arthur Keith, *The Stone Age at Mount Carmel: The Fossil Human Remains from the Levalloiso-Mousterian* (1939), II.

[8] G. R. H. von Koenigswald, *Meeting Prehistoric Man* (1956), pp. 71, 206. Cf. Sir Arthur Keith, *New Discoveries Relating to the Antiquity of Man* (1931), pp. 173ss.; J. P. Hyatt, *The Journal of Bible and Religion*, XII (1944), pp. 232ss.

[9] *AP*, pp. 56s.

[10] *AP*, pp. 59ss.

[11] Kenyon, *Digging Up Jericho* (1957), pp. 51ss.

[12] *AP*, pp. 62s. Para una reseña de la cronología arqueológica de Palestina desde el Neolítico hasta la Edad del Bronce Medio, véase W. F. Albright en *Relative Chronologies in Old World Archaeology* (ed. por R. W. Erich, 1954), pp. 28ss.

[13] E. A. Speiser, *Asia*, XXXVIII (1938), p. 543, *BASOR*, N. 66 (1937), p. 18 N 70 (1938), p. 6s.

[14] R. J. Braidwood, *Mounds in the Plain of Antioch, An Archaeological Survey* (1937), pp. 6s.; C. W. McEwan, *AJA*, XLI (1937), pp. 10s.

[15] G. E. Wright, *The Pottery of Palestine from the Earliest Times to the End of the Early Bronze Age* (1937), pp. 7ss., 107.

[16] En cuanto a Deir Tasa, véase G. Brunton, *Antiquity, A Quarterly Review of Archaeology*, III (1929), pp. 456 ss.; En cuanto a Merimdeh, Beni-Salameh, V. G. Childe, *New Light on the Most Ancient East* (1935), pp. 58ss., H. Ranke, JAOS, LIX, N 4 (1939), supl. p. 8; en cuanto a Fayyum, G. Caton-Thompson y E. W. Gardner, *The Desert Fayyum* (2 tomos, 1934), H. J. Cantor en *Relatives Chronologies in Old World Archaeology*, p. 3; Kantor dio como fecha para la cultura Fayyum los alrededores de 4250 A.C.

[17] Cf. M. von Oppenheim, *Der Tell Halaf, eine neue Kutur im ältesten Mesopotamien* (1931); M. E. L. Mallowan y J. C. Rose, *Prehistoric Assyria, The Excavations at Tell Arpachiyah, 1933* (1935), pp. 17ss., 104s.

[18] G. Brunton y G. Caton-Thompson, *The Badarian Civilisation* (1928), pp. 20ss.

[19] V. G. Childe, *New Light on the Most Ancient East* , pp. 69ss.

[20] J. E. Quibell, *Hierakonpolis*, II (1902), pp. 20s.

[21] A. Mallon, R. Koeppel y R. Neuville, *Teleilat Ghassul I, Compte rendu des fouilles de l'Institut Biblique Pontifical, 1929-1932* (1934); N. Glueck, *BASOR*, N. 97 (1945), pp. 10s.

[22] V. G. Childe, *What Happened in History* (1942), p. 74.

[23] E. Mackay, *The Indus Civilisation* (1935), pp. 170, 191ss.

[24] S. Piggott, *Prehistoric India* (1952), p. 55.

[25] *LAP*, pp. 19ss.

[26] E. Mackay y S. Langdon, *Report on Excavations at Jemdet Nasr, Iraq* (1931).

[27] Por ejemplo, A.L. Perkins, *CAEM*, pp. 97ss. A. Parrot, *Archéologie mésopotamienne,* II(1953), pp. 272ss., prefiere usar la palabra "predinásticia," mientras A. Moortgat, *Die Entstehung de sumerischen Hochkultur* (1945), pp. 59ss., emplea "Histórica primaria" ("Early Historic") para el período protoliterario que comienza en el 3300 A. C. aproximadamente.

[28] *UC*, pp. 72s.

[29] Al "Cementerio real" de Ur, Woolley le asigna la fecha *ca*. 3500-3200 A. C. (*Ur Excavations II, The Royal Cemetery,* 1934, p. 223, pero ha sido criticada por ser demasiado alta por V. Müller, *JAOS*, LV (1935), pp. 206ss., y H. Frankfort, *JRAS* (1937), pp. 332ss. W. F. Albright sugiere una fecha de *ca*. 2500 A. C. *BASOR*, N 88 (1942), p. 32, *AJA*, XLVII (1943), p. 492.

[30] Cf. Albright, *BASOR*, N. 119 (1950), p. 29.

[31] S. N. Kramer, *Orientalia,* XXIII (1954), pp. 40ss. y *From the Tablets of Sumer* (1956), pp. 47ss.

[32] *ARI*, p. 224.

[33] Cf. S. N. Kramer, *Lamentation Over the Destruction of Ur* (1940), *Assyriological Studies XII, Oriental Institute* , p. 57.

[34] Por ejemplo, T. K. Cheyne, *EB*, I, col. 159, que lo fechó en *ca*. 2250 A.C.

[35] Tiele y Kosters, *EB*, I, col. 733; Hommel, *Geschichte Babyloniens und Assyriens* (1885), pp. 123ss.

[36] Cf. T. C. Pinches, *HDB*, I, p. 148. Esta identificación fue rechazada por L. W. King, *The Letters and Inscriptions of Hammurabi* (1898-1900), I, pp. xxv, xlix. En cuanto a las fechaciones de Warad-Sin, véase Rogers, *History of Babylonia and Assyria* (1915), II, p. 84.

[37] *Ibid*., I, p. 516. Sobre la base de la Inscripción de Nabonido, fechó a Hamurabi *ca*. 2075 A. C. (*ibid*., pp. 492s.)

[38] Cf. M. Noth, *VT*, I (1951), pp. 136ss.

[39] A. Poebel, que publicó la lista Khorsabad de reyes asirios recobrada del palacio de Sargón II, dio como fecha para Shamshi-Adad I 1726-1694 A. C., *JNES*, I (1942), pp. 247ss., II (1943), pp. 56ss.

[40] W. F. Albright, *BASOR*, N. 88 (1942), pp. 28ss., *AJA*, XLVII (1943), p. 492, *BHI*, p. 52.

[41] W. F. Albright, *JPOS*, VI (1926), p. 179. Cf. sus artículos en *Journal of the Society for Oriental Research*, X (1926), p. 232 y en *JPOS*, I (1921), p. 71; además, E. A. Speiser, *AASOR* XIII (1933), p. 45n.; R. de Vaux, *ZAW*, LVI (19138), p. 231 y *RB*, LV (1948), p. 331.

[42] Cf. E. O. Forrer, *PEQ*, LXVIII (1936), pp. 190ss., LXIX (1937), pp. 100ss.

[43] E. A. Speiser, *AASOR* XIII (1933), pp. 13ss., *JAOS*, LXVIII (19148), pp. 1ss.; B. Landsberger, *JCS*, LVIII (1954), p. 59.

[44] E. A. Speiser, *IDB*, II, pp. 665s.

[45] F. F. Bruce, *The Hittites and the OT* (1948), pp. 17s.

[46] *TH*, pp. 19s.

[47] *BANE*, p. 204.

II. CRONOLOGIA DE LA HISTORIA ANTIGUA DE ISRAEL

A. LOS PATRIARCAS--GÉNESIS 14

La naturaleza del esquema genealógico asociado con los patriarcas de Gn. 14 ha suscitado importantes problemas en cuanto a la cronología del Antiguo Testamento. Como ya se dijo antes, la identificación de Amraphel, rey de Sinar (Gn. 14:1), con Hamurabi de Babilonia hizo que los estudiosos de las primeras dos décadas del siglo veinte pusieran a Hamurabi en un período antiguo, esto es 2123-1081 A. C.[1] En 1928 S. H. Langdon y J. K. Fotheringham pusieron el reinado de Hamurabi *ca.* 2067-2025 A. C.[2] y dieron impulso a un movimiento que tuvo como resultado el que se fuera dando fechas progresivamente más recientes al período de Hamurabi. Thureau-Dangin redujo la fecha en más de medio siglo a *ca.* 2003-1961 A. C.;[3] Pirot la redujo aun más a *ca.* 1947-1905 A. C.[4] La evidencia procedente de Mari dio lugar a la conclusión generalizada de que las fechas antes propuestas eran demasiado altas,[5] y cuando Thureau-Dangin publicó en 1937 la evidencia de que Shamshi-Ada I era contemporáneo con la primera porción del reinado de Hamurabi, Albright sugirió *ca.* 1870 A. C. como la fecha de ascensión al trono, la que fue criticada por Parrot por ser demasiado baja.[6]

Sin embargo, dos años más tarde, sobre la base de evidencias de Mari publicadas por Sidney Smith, Albright revisó sus conclusiones en unos 70 años, poniendo a Hamurabi en *ca.* 1800-1760 A. C. [7] El mismo año, Smith redujo aun más esta fecha a *ca.* 1792-1750 A. C., conclusión a la que Ungnad había llegado en forma completamente independiente al mismo tiempo.[8] Cuando Poebel publicó la lista de reyes de Korsabad en 1942 y su fecha para Shamshi-Adad I, 1726-1694 A. C., Albright redujo su fecha aun más a 1728-1686 A. C.[9] Esta concordaba en general con las conclusiones de Neugebauer, que afirmaba que las observaciones astronómicas de Venus exigían que la fecha de Hamurabi fuese 1792-1750 A. C. o 64 años antes o después.[10] La fecha de 64 años después (1728-1686 A. C.) corresponde con la que finalmente había propuesto Albright; este consenso general fue después reforzado por investigaciones independientes de Cornelius, que empleó los materiales preserevados por Beroso para dar a Hamurabi la fecha *ca.* 1728-1686 A. C. [11] Dos años más tarde, Cornelius subió su fecha en un año.[12]

Este sistema, que pone la primera dinastía de Babilonia *ca.* 1830-1530 A. C., en oposición a otras fechas más altas, ahora es conocida como la cronología "baja," y sus secuencias han sido adoptadas por varios estudiosos. Debido a las cuestiones demasiado técnicas y complejas involucradas, no es sorprendente que otras autoridades hayan discrepado de las conclusiones a las que llegaron Albright y Cornelius. Sidney Smith rechaza la cronología baja, prefiriendo su propio

sistema de fechación.[13] Mallowan, que argumenta a partir de la evidencia estratigráfica de los descubrimientos arqueológicos de Creta, piensa que poner la fecha de la ascensión de Hamurabi al trono en 1728 A. C. provoca otras dificultades cronológicas.[14] Estas podrían afectar incluso a varias naciones de la antigüedad, hecho que Gurney reconoce al seguir la fecha de Smith y no la de Albright al establecer la secuencia de la cronología hitita.[15]

Como resultado hay amplias divergencias en la opinión de los eruditos respecto de la fecha que hay que atribuir a la primera dinastía de Babilonia.[16] En un extremo está la fecha propuesta por Landsberger,[17] *ca.* 1900 A. C., que parece prohibitivamente alta. Una secuencia algo más baja propuesta por Goetze, Sidersky, y Thureau-Dangin daría como fecha para la Primera Dinastía Babilónica los años 1848-1806 A. C. aproximadamente.[18] Una cronología "media" la pondría en *ca.* 1792-1750 A. C.[19] La fecha baja de Cornelius y Albright fue apoyada por Bright,[20] Van der Waerden, e inicialmente por Rowton, como se ha hecho notar anteriormente. Una secuencia "ultra baja," que da como fecha para la Primera Dinastía Babilónica los años 1704-1662 A. C. aproximadamente, fue defendida por Böhl y seguida por Schubert y Weidner.[21]

A la luz de estas consideraciones, la mayoría de los eruditos han favorecido una fecha tardía más bien que una temprana puesta en la Edad del Bronce Medio para la era patriarcal, poniendo entonces el origen de las tradiciones en los siglos diecisiete y dieciséis A. C. en vez de los siglos viente y diecinueve. El carácter enigmático de Gn. 14 presenta uno de los obstáculos más grandes para una comprensión más plena de las secuencias arqueológicas, y esta dificultad solamente puede ser quitada por nuevas excavaciones informativas en Mesopotamia, preferiblemente en sitios hasta ahora inexplorados. Algunos especialistas han empleado los registros genealógicos relacionados con los patriarcas para intentar una fechación razonable de los acontecimientos de la era patriarcal. Prefiriendo considerar la cronología de este período como clara y sin ambigüedades, han puesto su fecha en la Edad de Bronce tardía, y han basado sus cálculos en algunas referencias (Ex. 6:16, 18, 20; cf. Gn. 46:26) que darían a entender que la peregrinación en Egipto sólo duró otras dos generaciones a lo sumo. Así, Gordon, alegando a partir del hecho de que Egipto era conocido como la "tierra de Rameses" (Gn. 47:11) cuando Jacob fue allá en su vejez, llega al conclusión de que este hecho ocurrió durante el período de Armarna.[22] Dado que Moisés aparentemente era nieto de Coat, hijo de Levi, que acompañó a Jacob a Egipto, bien podría haber nacido antes de la muerte de José, reduciendo así al tiempo de una vida el lapso entre la entrada de Israel en Egipto y el nacimiento de Moises.

Bowman y Rowley también han fechado la era patriarcal en la edad de Bronce Tardía, haciendo asi que el período de Amarna sea el trasfondo para los relatos acerca de José en lugar del escenario hicso que la mayoría de los eruditos han dado por sentado para este caso.[23] Parte de la dificultad que estos eruditos están

tratando de solucionar consiste en el prolongado intervalo de tiempo que aparece entre los patriarcas mismos y los que conformaron la generación del Exodo, respecto de los cuales la Biblia dice muy poco o nada. Aunque las genealogías han constituido siempre un medio importante para los cálculos respecto de los pueblos orientales, no debieran emplearse en este caso para excluir las cifras bíblicas con als cuales entran en conflicto. Según Gn. 15:13, los descendientes de Abraham iban a ser afligidos en tierra extranjera por 400 años, a la vez que Ex. 12:40, 41 registra una estada de los hebreos en Egipto de 430 años. La LXX de este pasaje da un período de 430 años para cubrir la peregrinación de los patriarcas en Palestina también. Para este último período, Génesis (12:4; 21:5; 25:26; 47:9) da un espacio de 215 años, reduciendo así proporcionalmente la cantidad de tiempo pasada en Egipto. El texto hebreo de Ex. 12:40 es preferible a la lectura de la LXX, dado que el versículo siguiente indica claramente que ese "mismo día" era el 430 aniversario de la fecha en que Jacob y su familia entraron en Egipto, asegurando así una larga estada en aquella tierra.

La principal dificultad que rodea al acercamiento de Rowley y Gordon es la suposición, basada en las tablas genealógicas, de que hubo solamente tres generaciones entre el período patriarcal y el tiempo del Exodo. Esta suposición bien podría ser completamente gratuita, dado que hay razones para creer que el registro genealógico de Ex. 6:16ss., que por cierto difícilmente podría cubrir 430 años si se toma literalmente, ha sido trazado dentro del marco de operación de principios específicos de selectividad, procedimiento frecuentemente utilizado por los pueblos orientales. Es curioso que Rowley que tan frecuentemente ha lanzado invectivas contra los que aceptan literalmente las afirmaciones bíblicas se muestre despreciativo hacia quienes plantean la existencia de intervalos en la cronología sin vacíos.[24] Simplemente es un hecho establecido que las listas de reyes egipcios pasan por alto siglos completos de una sola vez sin ninguna explicación formal o indicio del hecho. También hay listas de reyes de otros lugares del Antiguo Cercano Oriente que ocasionalmente omiten los nombres de individuos, como es el caso del rey Halparutas II de Gurgum, al sudeste del Asia Menor, que en su genealogía menciona a su padre y a su bisabuelo, pero omite el nombre de su abuelo, que aparece en la genealogía más completa de Halparutas III.[25]

B. LA PEREGRINACION EN EGIPTO

Estas consideraciones son de gran importancia cuando se trata de interpretar el cuadro cronológico de Exodo. Aunque Moisés es presentado como hijo de Amram y Jocabed, es casi seguro que la palabra "hijo" en este caso debe tomarse como equivalente a "descendiente." El hecho de que los padres de Moisés no se nombran en el detallado relato de su infancia y que Amram y sus tres hermanos tuvieron varios descendientes dentro del año mismo del Exodo (Nm. 3:27s.)

parece indicar que Moisés era descendiente de ellos, aunque en forma considerablemente distante. Aunque Moisés aparece en la cuarta generación de Jacob a través de Leví, Coat y Amram (Ex. 6:20; I Cr. 6:1ss.), Bezaleel su contemporáneo estaba a siete generacioes de Jacob a través de Judá, Fares, Hezron, Caleb, Hur y Uri (I Cr. 2:3, 5, 9, 18ss.) Su contemporáneo más joven Josué aparece en la duodécima generación desde Jacob a través de José, Efraín, Beria, Refa, Resef, Telah, Tahán, Laadán, Amiud, Elisama, y Nun (I Cr. 7:23ss.). Estas comparaciones parecen indicar que la genealogía de Moisés ha sido abreviada.

Además, los hijos de Coat dieron origen a los clanes de los amramitas y a los otros mencionados en Nm. 3:27, que sumaban 8.600 hombres en el año del Exodo. Esta sería una situación del todo improbable, por decir lo menos, a menos que Amram y sus hermanos vivieran con mucha anterioridad al tiempo de Moisés.[26] Por esto parece legítimo suponer que las tablas genealógicas sobre las que Gordon y Rowley han basado sus argumentos en realidad no preservan una información detallada y completa respecto de los antepasados anteriores al tiempo de la conquista. Es bien sabido que las genealogías antiguas frecuentemente pasan del nombre del padre al del caln.[27] Así, en efecto, la referencia del Exodo afirma que Moisés era descendiente de Amram, del can de Coat, de la tribu de Leví; de aquí que preserva solamente la designación general del clan y de la tribu.[28]

Si bien la tradición de una estada prolongada de los israelitas en Egipto, quizás dentro de la era de Avaris, tiene alguna validez, todavía presenta algunas dificultades cuando se trata de asignar una fecha a Abraham, el antepasado del pueblo hebreo. Al igual que ha ocurrido con Hamurabi, de quien se le consideraba contemporáneo, Abraham a veces ha sido fechado en la última parte del siglo veinte A. C.[29] Otros han sustentado una fecha del siglo diecisiete A.C. para Abraham.[30] Albright al principio siguió la fecha de Kraeling en el siglo diecisiete; luego asignó a Abraham al período entre 1800-1600, y subsecuentemente a una fecha no anterior al siglo diecinueve A. C. En 1942 volvió a una fecha en el siglo dieciseite A. C. para los patriarcas, pero siete años más tarde fechó la migracion de Ur a Harán en los siglos veinte y diecinueve A. C.[31]

En el presente no hay una evidencia conclusiva para dar una fecha exacta y segura para Abraham o sus descendientes inmediatos; lo mejor que puede hacerse por ahora es decir que la fecha está dentro de la Edad del Bronce Medio, sin mayor especificación, de modo que haya un grado de flexibilidad razonable en la cronología. Poner las migraciones patriarcales y a los patriarcas mismos en una fecha más reciente que el siglo dieciséis A. C. parece completamente insatisfactorio desde punto de vista histórico.

Los relatos y su nomenclatura peculiar tienen paralelos muy cercanos en los textos del principio del segundo milenio A. C. Las historias de Labán y Jacob armonizan con las condiciones políticas y sociales de la alta Mesopotamia antes

y después del siglo dieciocho A. C., cuando la población de aquella zona era predominantemente amorrea. En un período un poco posterior, la región había sucumbido ante los mitanni, mientras Palestina y partes de Siria estaban firmemente establecidas como esferas de influencia egipcia. Posteriormente, la decadencia de los mitanni dejó la Alta Mesopotamia dividida entre las ambiciones políticas de los hititas y el creciente poder de Asiria que resurgía.

Entonces tenemos que el ambiente de los relatos patriarcales es estrictamente de la Edad del Bronce Medio, y no el del posterior período del Imperio Egipcio. Como Bright lo ha hecho notar, los patriarcas peregrinaron por el área montañosa central, por el sur y por Transjordania sin encontrarse con reyes de ciudades, salvo los de la llanura del Jordán (Gn. 14:1ss), Melquisedec, rey de Jerusalén (Gn. 14:8), y al rey de Gerar en la llanura costera (Gn. 20:2ss.; 26:1ss.). Esta descripción armoniza plenamente con la naturaleza escasamente poblada de la Palestina de la Edad del Bronce Medio.[32] Siquem (Gn. 33:18ss.; 34:2ss.) parece estar en manos de uan confederación de tribus durante el período patriarcal, mientras Hebrón, fundada "siete años antes que Zoán en Egipto" (Nm. 13:22), en aquel tiempo era conocida como Quiriat-arba (Gn. 23:2; 35:27; la referencia de Gn. 13:18 es una glosa explicativa). Puesto que Tanis-Avaris-Zoán fue reedificada por los hicsos antes de 1700 A. C., se debe asignar a los patriarcas una fecha aun anterior a ese tiempo. Es interesante notar que los personajes patriarcales nunca se encontraron con egipcios en Palestina, lo que está en armoníacon la situación política durante el período del Reino Medio de la historia egipcia, y con la era siguiente de los hicsos, cuando no existía el control egipcio del sur de Canaán, pero no concuerda con las condiciones de la trubulenta era de Amarna según se refleja en las tablillas de Tell el-Amarna, cuando los reyes locales, ayudados por elementos de los habiru, estaban dedicados a su engrandecimiento propio o repudiaban completamente el señorío egipcio.

Aunque es imposible decir con completa seguridad cuando fue precisamente que Jacob emigró con su familia a Egipto, las condiciones generales reflejadas en los relatos bíblicos favorecen la entrada durante el régimen hicso. Aunque los semitas tuvieron entrada a Egipto durante todos los períodos de la historia egipcia, el eclipse del reinado fuertemente nacionalista provocado por los extranjeros hicsos parecería dar las condiciones más apropiadas para el acceso al poder de un semita talentoso con José. Frente a esta conclusión, se debe dejar establecido el hecho de que, dado que las fuentes bíblicas aparentemente no presentan un punto de vista uniforme en cuanto a la magnitud del tiempo que duró la permanencia de Jacob y sus decendientes en Egipto, es obviamente imposible contar retroactivamente desde una presunta fecha del Exodo para llegar a un tiempo adecuado para la llegada de José a Egipto. Aun más, aunque puede parecer muy atractivo suponer que el faraón bajo cuyo mando José alcanzó la prominencia era un hicso, y que el rey que desconoció su obra o reputación era un egipcio nativo de antepasados egipcios, hasta el momento no hay en lo

absoluto prueba alguna que dé apoyo a tal posición. Como ocurre tan frecuentemente con las descripciones históricas de los aspectos de otras culturas en edades completamente diferentes, es altamente probable que los relatos comparativamente sin complicaciones que tratan la peregrinación de Israel en Egipto realmente oculten un estado de cosas mucho más enredado y complejo que lo que puede parecer a partir de una lectura puramente superficial del material. Sin embargo, a pesar de todo esto, en base a la evidencia disponible, parece mejor relacionar la obra de José con el período general del reinado de los hicsos en Egipto.[33] Las condiciones políticas y sociales descritas en los relatos del Génesis cuadran admirablemente con el régimien hicso, como lo ha demostrado Kitchen,[34] mientras en ninguna manera se conforman con las condiciones reinantes durante la Edad del Bronce Tardío.

En esta coyuntura, puede ser ventajoso dedicar una atención más directa a la cronología dle antiguo Egipto con el fin de suplementar lo que se ha dicho anteriormente sobre el tema. Aunque la cronología egipcia, al igual que su similar en Babilonia ha sufrido revisiones cada cierto tiempo, su cuadro general parece más estable que el de la mesopotamia antigua. Pese al hecho de que los estudiosos no se han podido poner de acuerdo respecto de una cronología precisa para el Egipto de antes del resurgimiento saíta (663-525 A. C.), el área de discrepancias en cuanto a fechas dentro del período del Antiguo Testamento no es particularmente amplia, y con frecuencia puede ser reducida a una sola generación. Esta situación se debe en parte al hecho de que los egipcios conservaron listas de reyes y anales, suministrando así un material valioso para el estudio cronológico.[35] Otro factor es la actividad literaria de Manetón, sacerdote egipcio que vivió en el siglo tercero A. C. Basándose en las diversas fuentes disponibles, Manetón compiló una historia de Egipto en la que hizo listas de faraones ordenados por dinastías, al principio treinta y luego treinta y una, clasificación que ha resultado tan conveniente que se ha retenido hasta el presente. Desafortunadamente ha sobrevivido una parte comparativamente pequeña de su obra, y aun aquellas porciones de listas de reyes y otras citas existentes obviamente han sufrido en el proceso de transmisión.[36]

Los reyes de las primeras dos dinastías aparecen en listas que están sobre pequeñas tablillas de marfil, mientras los anales de las primeras seis dinastías fueron anotadas en forma algo más extensa en la antigüedad, en la célebre Piedra Palermo, fechada en 2400 A. C. aproximadamente.[37] Esta fuente da los nombres de nueve reyes en el Bajo Egipto, probablemente suplementada por otros en una parte perdida de la piedra, que sin duda contenía una lista de los reyes del Alto Egipto también. Generalmente los estudiosos ponen la Primera y la Segunda Dinastías en el Período Protodinástico, aproximadamente entre 2900 y 2760 A. C.,[38] siendo las fechas suministradas por las cronologías más antiguas generalmente demasiado altas.[39]

La posición aquí adoptada es la de la "baja" cronología, llamada así por las fechas atribuidas a las primeras dinastías de Egipto en función de sincronismos y concordancias con una fechación comparativamente baja para la Primera Dinastía babilónica. El período del Reino Antiguo, que abarca las Dinastías Tercera a la Sexta, ha sido fechado *ca.* 2700-2200 A. C., aun cuando los estudios cronológicos de Scharff y Moorgat han reducido esta fecha en un lapso de 50 o más años. Las Dinastías Séptima a Undécima han sido asignadas al período *ca.* 2200-1989 A. C., con algunas leves variaciones relacionadas con el comienzo del período siguiente, el del Reino Medio.[40]

La fechación de la Duodécima Dinastía fue puesta por Scharff y Moortgat en 1991-1778 A. C.; Edgerton la fechó en 1989-1776 A. C. R. A. Parker y W. F. Albright difieren ligeramente de esta estimación, y le asignan una fecha de 1991-1786 A. C.[41] El Segundo Período Intermedio, que abarca desde la Décimotercera Dinastía hasta la Decimoséptima, se puede poner en el período desde *ca.* 1776 A. C. hasta 1570 A. C.[42] El breve resurgimiento del poder egipcio durante el reinado de Neferhotep I (*ca* . 1740-1729 A. C.), que intentó restaurar el control egipcio de Biblos y desalojar a las fuerzas amorreas de ocupación, quizás podría suministrar un valioso sincronismo entre Egipto y Mesopotamia. Así será en efecto, si el rey amorreo, conocido en los textos egipcios como Enten (Antina), ha de ser identificado con Yantin-ammu, cuyo nombre aparece en las tablillas descubiertas en Mari.[43]

El período del Reino Nuevo, formado por las Dinastías Dieciocho a Veinte, fue instituido por Camosis (*ca.* 1580 A. C.) y continuó con el reinado de Amosis (*ca.* 1570-1546 A. C.), y floreció después de la expulsión de los hicsos.[44] La cronología de la Décimooctava Dinastía generalmente sigue las fechas dadas por Borchard, revisadas por Rowton y Albright, que dan para ese período la fecha de *ca.* 1570-1310 A. C.[45] Hay diferencias de opinión en cuanto a las fechas de ciertos faraones dentro del período del Reino Nuevo, por ejemplo, la de Tutmosis III (*ca.* 1490-1435 A. C.).[46] Las fechaciones de la Décimonovena Dinastía (*ca.* 1310-1200 A. C.) también dan lugar a una cierta diversidad de opiniones, pero las diferencias en este caso son mínimas.[47]

Las fuentes históricas egipcias procedentes del período del Reino Nuevo incluyen numerosas inscripciones contemporáneas de faraones, que con frecuencia contienen fechas de años de reinados, e inscripciones similares en cuanto a sus funcionarios subalternos. Estas con no poca frecuencia incluían tablas genealógicas en sus registros, práctica que parece remontarse por lo menos hasta el siglo veinte A. C. El ejemplar más antiguo de este tipo de genealogías que actualmente existe, es la de Ukhotep, conde del décimocuarto nomo del Alto Egipto durante el reinado del faraón Amenemhet II, *ca.* 1925 A. C., casi contemporáneo con el período que muchos eruditos dan para Abraham. De la capilla fúnebre de Ukhotep se recuperó una lista completa de sus antepasados y predecesores en el oficio, junto con los nombres de sus esposas. El registro, que

parece estar en orden cronológico, se remonta al año 2500 A. C. aproximadamente, y abarca un período de unos 600 años.[48] El carácter genuino del documento está avalado por los distintos estilos de los nombres que aparecen en el registro.

Quizás la más notable de las listas de reyes del período del Reino Nuevo sea el célebre papiro de Turín, que incluye los nombres de casi todos los reyes de Egipto desde los primeros tiempos hasta lo que probablemente sea el período de Ramsés II (*ca.* 1290-1224 A. C.). Otra medida de control cronológico, aunque más bien restringida, se encuentra en la mención de las fechas lunares y de la aparición de Sirio (Sothis), en los textos de los períodos del Reino Medio y el Reino Nuevo.[49] También hay víniculos definitivos con otros elementos de la cronología del antiguo Cercano Oriente, particularmente con respecto a sincronismos con reyes del Asia occidental, los que son extremadamente valiosos para llegar a fechas aproximadas, tanto para individuos como para eras o épocas.[50]

C. LA FECHA DEL EXODO

A principios del siglo veinte, la mayoría de los eruditos de todas las escuelas fechaban el Exodo hacia el final del siglo trece A. C., aunque algunos rechazaban la evidencia bíblica en favor de una doble entrada en Palestina en fechas muy apartadas.[51] Así, Albright identificó a la tribu de José con los habiru, sosteniendo que ellos estaban en Palestina hacia el año 1400 A. C. aproximadamente, mientras las demás tribus, y particularmente los descendientes de Judá, salieron de Egipto bajo el liderazgo de Moisés a principios del reinado de Ramses II.[52] Meek entró en un completo conflicto con la tradición bíblica al asumir el punto de vista de que Josué había antecedido en mucho tiempo a Moisés.[53] Asocia el ataque a las tierras altas del centro, bajo el mando de Josué, con la invasión de los habiru durante el período de Amarna, y pone el establecimiento de Judá después de la ocupación de las tierras altas de la zona central. Las tribus conducidas por Moisés posteriormente entraron en Canaán desde el sur hacia el año 1200 A. C. resultando un lapso de por lo menos un siglo entre Moisés y Josué.[54] Tal punto de vista queda adecuadamente refutado por el hecho de que aunque se puede hacer que los relatos bíblicos aparezcan apoyando una doble entrada en Canaán--aun cuando es claro que el ataque inicial por el sur fue de naturaleza abortiva--no hay absolutamente ninguna evidencia textual para un doble Exodo, punto que hasta Albright ha reconocido.[55]

Los comienzos del siglo veinte fueron testigos de un cambio importante de opinión en favor de una fecha en el siglo quince A. C. para el Exodo.[56] Esta se vio reforzada por los descubrimientos de Garstang en Jericó, particularmente por su afirmación de que la ciudad había caído antes de 1400 A. C., lo que parecía confirmar la afirmación cronológica de I R. 6:1, poniendo el Exodo a mediados

del siglo quince A. C.[57] Esta secuencia fue inmediatamente aceptada por muchos entusiasmo la tomaban como una señal de vindicación de la exactitud general de los relatos bíblicos.[58] A pesar de que T. H. Robinson proclamó confiadamente que con muy pocas excepciones, los estudiosos del Antiguo Testamento habían abandonado la fecha de la Décimonovena Dinastía, los hechos mostraron que la realidad era otra.[59]

La cuestión no se puede dilucidar por una simple apelación al libro de los Reyes, a la luz de una fecha arbitrariamente fijada para la caída de Jericó. Excavaciones más recientes han puesto en duda los métodos y conclusiones de Garstang en Jericó, y toda la cuestión en torno a la fecha de la caída de Jericó, en realidad, ha quedado lejos de ser resuelta. Garstang mismo modificó su fecha original, cambiándola por una que ocurre entre 1400 A. C. y la ascensión al trono de Akenaton (*ca.* 1370-1353 A. C.), la que Albright posteriormente bajó a una entre 1360 y 1320 A. C., y luego a 1300 A. C. aproximadamente, y llegando finalmente a la conclusión de que el Exodo ocurrió en la parte final de siglo catorce o en los primeros años del siglo trece A. C.[60]

La diversidad de opiniones en este asunto queda ilustrada también por Vincent, que propuso una fecha entre 1250 y 1200 A. C. para la caída de Jericó.[61] Aunque Schaeffer y de Vaux tienden a estar de acuerdo con Vincent, essta fecha ha sido rechazada por Wright por sr demasiado baja.[62] Teniendo presente las conclusiones de Kathleen Kenyon en el sentido de que en el presente es imposible afirmar con certeza la fecha de la caída de Jericó,[63] por la evidencia disponible parece que se requiere una fecha a mediados del siglo trece para el cruce del Jordán.[64]

Esta conclusión es apoyada por la evidencia de la estela de Meneptah, la naturaleza de la cual exige la presencia de Israel en Canaán en las proximidades del año 1200 A. C. Además, como Glueck ha demostrado, la vuelta que los israelitas se vieron obligados a dar alrededor de Edom y Moab (Nm. 20:14ss.; 21:4ss.), si los relatos deben ser considerados históricos, deben excluir la posibilidad de una fecha anterior al siglo trece A. C. para el éxodo, puesto que estos dos reinos no se habían establecido antes de ese tiempo.[65] El testimonio general de la arqueología, aunque ambiguo en ciertas áreas, parece indicar una fecha en la última parte del siglo trece A. C. para la destrucción de sitios tales como Debir, Laquis y Eglón, si es que éste puede ser identificado con Tell el-Hesi. La fecha de la caída de Laquis fue asignada a un período no posterior al año 1260 A. C. por Starkey, y aproximadamente a 1231 A. C. por Albright, que posteriormente redujo esta fecha a *ca.* 1221 A. C., mientras Noth y Vincent se inclinan a un tiempo un poco anterior.[66]

Los relatos respecto de la destrucción de Betel y Ai han planteado algunos problemas. Según Albright, Betel fue destruida en la primera mitad del siglo trece A. C., o posiblemente un poco antes.[67] Burrows y Wright aceptaron, en forma cautelosa, una fecha similar para la destrucción de Ai/Betel, los cuales a su vez expresaron su incertidumbre en cuanto a la naturaleza de Ai en los días de

Josué.[68] Ai es frecuente, aun que no uniformemente,[69] identificado con et-Tell cerca de Betel. Se supone que estuvo en ruinas desde *ca.* 2000 a *ca.* 1200 A. C.[70] Esto llevó a que algunos eruditos declarasen que el relato de su captura era ficticio,[71] mientras que otros suponían que el relato de una destrucción anterior del lugar había sido transferido al tiempo de Josué.[72] Y otros han sugerido que la confusión ha surgido al asociar Ai con el lugar vecino de Betel,[73] o que Ai puede haber sido un puesto fortificado de carácter temporal de Betel en los días de Josué.[74]

Las excavaciones en Hazor hechas por Yigael Yadin han mostrado que la última ciudad cananea en ser levantada en el lugar fue destruida en el siglo trece A. C., lo que está en conformidad con el relato de Josué 11:10ss.[75] La fecha general atribuida a la conquista de Canaán naturalmente variará algo, según se dé al Exodo una fecha en la primera osegunda mitad del siglo décimo tercero A. C. Si la tradición bíblica debe ser considerada sustancialmente exacta, el principio de la conquista se puede fechar cerca de 1235 A. C. o un poco después,[76] suponiendo que el Exodo ocurrió en el siglo trece y no en el siglo quince A. C.

D. LOS JUECES

La tradición cronológica del período de los Jueces ofrece algunas dificultades. En la misma línea del esquema general que establecía un período de 480 años, o doce generaciones de cuarenta años desde el tiempo del Exodo y la construcción del Templo de Salomón, hay una serie de cómputos a través de los libros de los Jueces y Samuel, en los que los períodos de 20, 40 y 80 años son asignados a diversos jueces y opresores de Israel. A la luz de las estadísticas preservadas en el libro de los Jueces, el total para el período de gobierno carismático en Israel es de 410 años, como lo muestra la Tabla 6:[77]

TABLA 6: LOS JUECES

Juez o Salvador	*Opresor*	*Referencia Bíblica Jueces*	*Duración*
	Cusan-Risataim	3:8	8
Otoniel		3:11	40
	Eglón	3:14	18
Aod		3:30	80

Juez o Salvador	*Opresor*	*Referencia Bíblica Jueces*	*Duración*
	Jabín	4:3	20
Débora y Barac		5:31	40
	Madianitas	6:1	7
Gedeón		8:28	40
Abimelec		9:22	3
Tola		10:2	23
Jair		10:3	22
	Amonitas	10:8	18
Jefté		12:7	6
Ibzán		12:9	7
Elón		12:11	10
Abdón		12:14	8
	Filisteos	13:1	40
Sansón		15:20 16:31	20

Cuando la suma resultante de 410 se suma a los cuarenta años de peregrinación por el desierto (tradición que, como Freedman ha señalado, debe contener un factor cronológico)[78] y es suplementada por un período indeterminado que corresponde a Josué y los ancianos (Jue. 2:7), un intervalo de cuarenta años para el ministerio de Eli (I S. 4:18), un período de más de veinte años para el liderazgo carismático de Samuel (I S. 7:2, 15), otro intervalo de duración indeterminada para el reinado de Saúl (I S. 13:1),[79] un período de cuarenta años para el reinado de David (I R. 2:11), y cuatro años al principio del régimen

salomónico hasta la construcción del Templo, el resultado es un total que excede en mucho a los 554 años.

Sin embargo, no existe una razón *a priori* por la que el compilador de Jueces hubiera creído que era deseable hacer que sus cálculos concordasen con la cifra representada por I R. 6:1. Tampoco es necesario suponer que la referencia en Reyes no es original, y es menos preferible que la lectura baja de la LXX, posición que fue adoptada por Wellhausen,[80] dado que la cifra es claramente esquemática. La continuidad de este patrón es evidente por el hecho de que Reyes da un período adicional de la misma extensión para el total de los reinados de los reyes de Judá a partir del cuarto año de Salomón hasta el año 597 A. C. con la adición de medio siglo para abarcar el tiempo desde la destrucción del templo hasta su reconstrucción después del Exilio.[81] Comoha señalado J. W. Jack, esto difícilmente puede ser accidental, y la naturaleza artificial del esquema cronológico podría indicar en realidad que la referencia misma es una inserción postexílica.[82] Por otra parte, Rowley ha desestimado los argumentos contra la originalidad de la referencia de I Reyes, y ha mostrado que la atención no se ha concentrado sobre el segundo período de 480 años en la misma forma que se ha hecho con el primero.[83]

Para quienes aceptan una fecha en el siglo quince A.C. para el Exodo, la cronología de Jueces no necesita ser sometida al mismo grado de compresión que es necesaria para quienes postulan una extensión de unos 200 años (*ca.* 1200-1000 A. C.) entre Josué y David. Sobre la base de una fecha antigua para el Exodo sería posible poner a Josué y los ancianos en un período aproximado de 1407-1383 A. C. y luego poner a los jueces en sucesión, excepto Samsón, de modo que podrían ser fechados en conformidad con la Tabla 7.

TABLA 7: LOS JUECES

Juez	*ca. A. C.*
Otoniel	1376-1336
Aod	1320-1240
Débora y Barac	1240-1200
Gedeón	1197-1157
Abimelec	1157-1154
Tola	1154-1131
Jair	1131-1109
Jefté	1089-1083
Ibzán	1083-1076
Elón	1076-1066
Abdón	1066-1058
Samsón	1071-1051

Este sistema de fechación no toma en cuenta la posibilidad de que los Jueces, sea que fueran héroes tribales o líderes nacionales, no estuvieran en una sucesión continua, como una lectura superficial parecería implicar, sino que algunos de ellos fuesen contemporáneos.

En todas las cuestiones cronológicas es importante recordar que en el texto hebreo se reflejan los modos orientales de computar el tiempo. En general, los escribas de la antigüedad no hacían listas sincrónicas del modo que se hacen en la era moderna; se limitaban a hacer un registro de cada serie de reyes y reinados separadamente. Si querían algún sincronismo por algún propósito en particular, lo suplían normalmente de fuentes diferentes que las listas de reyes o de relatos históricos, los que se habían compilado con otros objetivos en vista. La falta de referencias que vinculen a los jueces que pudieran haber sido contemporáneos se puede comparar muy de cerca con un estado similar de cosas en Sumeria, Babilonia antigua, y la historia egipcia, indicando que evidentemente se empleaban métodos especiales de compilación y computación al trazar la historia de los jueces, en la cual un elemento prominente es el patrón de los cuarenta años.[84]

Aunque los problemas de cronología no pueden ser resueltos completamente sin una información más detallada, el reconocimiento de las costumbres de los escribas de la antigüedad, junto con los descubrimientos de la arqueología en el sentido de que se necesita un intervalo de unos 230 años entre Josué y David, debe ayudar mucho para resolver las dificultades que surgen de una interpretación completamente literal de las cifras que aprecen en Jueces. De este modo, no hay necesidad de invocar un esquema cronológico que descanse sobre la sucesion de Sumo sacerdotes, como lo hizo Wellhausen, o un patrón elaborado que arbitrariamente ignora ciertos aspectos de las fechaciones bíblicas y rebaja las secuencias cronológicas que son molestas, como sugiere Garstang.[85]

NOTAS DE PIE DE PAGINA: TERCERA PARTE. CAPITULO II. CRONOLOGIA DE LA HISTORIA ANTIGUA DE ISRAEL

[1]Apoyada por W. F. Albright, *RA*, XVIII (1921), p. 94; S. A. Cook, *Cambridge Anciente History* (1924), I, p. 154; L. W. King, *A History of Babylon from the Foundation of the Monarchy to the Persian Conquest* (1919), pp. 106ss.

[2] Langdon y Fotheringham, *The Venus Tablets of Ammizaduga* (1928), pp. 66s. Fueron apoyadas por D. Sidersky en A. Wetheimer, J. de Somogyi y S. Lowinger (eds.), *Dissertationes in honorem Dr. Eduardi Mahler* (1937), pp. 253ss. y A. G. Shortt, *Journal of the British Astronomical Association,* LVII (1947), p. 208.

[3] *RA*, XXIV (1927), pp. 181ss.

[4] L. Pirot, *Supplément au Dictionnaire de la Bible* (1928), I, cols. 7ss.

[5] Cf. G. Contenau, *Manuel d'Archéologie orientale*, IV (1947), pp. 1804ss.

[6] F. Thureau-Dangin, *RA*, XXXIV (1937), pp. 135ss.; cf. C. F. Jean, *RA*, XXXV (1938), pp. 107ss. W. F. Albright, *BASOR*, N. 69 (1938), pp. 18s. A. Parrot, *SRA*, XIX (1938), p. 184.

[7] S. Smith, *The Antiquaries Journal*, XIX (1939), pp. 45ss. W. F. Albright, *BASOR*, N.77 (1940), pp. 25s.

[8] S. Smith, *Alalakh and Chronology* (1940), pp. 10ss. La fecha de Smith fue adoptada por M. Noth, *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins,* LXV (1942), p. 15. Ungnad fechó a Hamurabi *ca.* 1801-1759 A.C.). D. Sidersky en forma independiente dio como fecha para el rey babilónico *ca.* 1848-1803 A. C. Cf. *RA*, XXXVII (1940), pp. 45ss.

[9] A. Poebel, *JNES*, I (1942), pp. 247ss., 460ss., II (1943), pp. 238, 357ss. W. F. Albright, *BASOR*, N. 88 (1942), pp. 28ss.

[10] *JAOS*, LXI (1941), p. 59.

[11] Cornelius, *Klio*, XXXV (1942), p. 75.

[12] *Forschungen und Fortschritte*, XX (1944), p. 75.

[13] *AJA*, XLIX (1945), pp. 18ss. Albright trató de justificar sus puntos de vista contra los argumentos de Smith en *BASOR*, N. 99 (1945), p. 10 n.; véase también *Bibliotheca Orientalis* V (1948), p. 126.

[14] *Iraq*, IX (1947), pp. 4 n., 86 n.

[15] *TH*, p. 217.

[16] Respecto a la fecha de Hamurabi, la posición de Albright y Cornelius fue seguida por de Vaux, *RB*, LIII (1945), p. 335, Rowton, *Iraq*, VIII (1946), pp. 94ss., O'Callaghan, *Aram Naharaim, A Contribution to the History of Upper Mesopotamia in the Second Millennium B.C.* (1948), pp. 6ss., y otros. C. F. A. Schaeffer, que sugirió una fecha en el siglo 18 o 17, *Ugaritica* (1939), p. 18n., más tarde se inclinó por una fecha entre 1800 y 1700 A. C., en *SRA*, XXV (1946-1948), p. 187. E. Cavaignac, aunque concede una fecha de 1728 A. C. como una posible alternativa, dio como fecha del comienzo del reinado de Hamurabi el año 1720 A. C., *RA*, XL (1945-1946), p. 22. R. Weill se opone a los resultados de Cornelius en *Chronique d'Egypte*, XLI (1946), p. 42; F. M. Th. Böhl vacila, y prefiere afirmar que la mayor parte del reinado de Hamurabi debiera ser fechado después de 1700 A. C., *Mededeelingen der*

Koninklijke Nederlandsche Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, IX, N. 10 (1946), pp. 341ss. y *Bibliotheca Orientalis,* I (1944), pp. 57ss. Adoptaron posiciones intermedias entre Smith y Albright, Van der Meer (ca. 1778-1736 A. C.), *Jaarbericht Ex Oriente Lux,* IX (1944), pp. 143s., y Kramer, que afirma que su fecha de 1750 A. C. para el comienzo del reinado de Hamurabi era un simple compromiso que bien podría necesitar un ajuste, *AJA*, LII (1848), p. 163n. Posteriormente Van der Meer propuso una fecha aun más tardía para Hamurabi, *ca.* 1712-1670 A. C., con la adición de veinte años, *The Chronology of Ancient Western Asia and Egypt,* (1947), pp. 13, 22. B. L. Van der Waerden asignó mayores probabilidades matemáticas a las fechas planteadas por Cornelius y Albright que a las de Smith y Ungnad, *Jaarbericht Ex Oriente Lux,* X (1945-1948), pp. 414 ss. En 1958, Rowton, que antes había preferido las fechas más bajas, *JNES*, X (1951), pp. 184ss., revisó su posición y abogó por la fecha más alta de Smith, *JNES*, XVII (1958), pp. 97ss.

[17] *JCS*, VIII (1954), pp. 31ss., 47ss., 106ss.

[18] Goetze, *BASOR*, N. 122 (1951), pp. 18ss., N. 127 (1952), pp. 21ss., N. 146 (1957), pp. 20ss.; Sidersky, *RA*, XXXVII (1940), pp. 45ss.; Thureau-Dangin, *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres,* XLIII, pt. 2 (1942), pp. 229ss.

[19] Sostenida por Albright, *BASOR*, N 77 (1940), pp. 20ss., Rowton, *JNES*, XVII (1958), pp. 97ss., Smith, *Alalakh and Chronology* (1940), *AJA*, XLIX (1945), pp. 1ss., y Ungnad, *Mitteilungen der altorientalischen Gesellschaft*, XIII, N 3 (1940), p. 17.

[20] *BHI*, p. 42

[21] K. Schubert, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes,* LI (1948-1952), pp. 21ss. E. Weidner, *Archiv für Orintalforschung,* XV (1945-1951), pp. 85ss.

[22] *IOTT*, pp. 75, 102ss.; *JNES*, XIII (1954), pp. 56ss.

[23] R. A. Bowman, *JNES*, VII (1948), pp. 68s. Rowley, *From Joseph to Joshua* (1950), pp. 109ss., *RSL*, pp. 273s., 290. Entre otros estudiosos que ponen la entrada a Egipto dentro del período de Amarna están W. C. Wood, *JBL*, XXV (1916), pp. 166s., C. F. Burney, *Israel's Settlement in Canaan* (1918), pp. 87ss., R. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel* (1923), I, p. 336, y T. J. Meek, *Hebrew Origins*, (ed. 1960), pp. 18s.

[24] *From Joseph to Joshua*, pp. 72s., 78.

[25] Los reyes de Malatya omitían con frecuencia al padre y nombraban solamente al abuelo; cf. T. C. Mitchell, *NBD*, p. 457.

[26] Cf. H. S. Gehman, *The Westminster Dictionary of the Bible* (1944), p. 153; K. A. Kitchen y T. C. Mitchell, *NBD*, p. 214.

[27] Cf. *WBA*, p. 50 n. 5.

[28] D. N. Freedman, *BANE*, p. 206

[29] Entre los que tienen este punto de vista están P. E. Dhorme, *RB*, XL (1931), pp. 506ss., G. E. Wright, *BASOR*, N 71 (1938), p. 34 y Millar Burrows, *WTMS*, p. 71.

[30] Entre ellos, E. G. H. Kraeling, *Aram and Israel* (1918), p. 32, A. Jirku, *ZAW*, XXXIX (1921), pp. 152ss., 313s., y *Geschichte des Volkes Israel* (1931),

pp. 61ss., y F. M. Th. Böhl, *ZAW*, XLII (1924), pp. 148ss. Anteriormente (*ZAW*, XXXVI [1916], pp. 65ss.), Böhl había puesto a Abraham en una fecha muy posterior, *ca*. 1250 A. C. Al principio Albright siguió la fecha de Kraeling, *ASJL*, XL (1923-1924), pp. 125ss., *BASOR*, N. 14 (1924), p. 7, *AASOR*, VI (1926), p. 62.

[31] *JPOS*, VI (1927), p. 227, *The Archaeology of Palestine and the Bible* (1932), p. 137, *BASOR*, N. 88 (1942), p. 35, *AP*, p. 83, *FSAC*, p. 200, *BPAE*, p. 2.

[32] *BHI*, p. 70.

[33] En relación con esto es interesante notar que el Arzobispo Usher debiera haber asignado el año 1728 A. C. como la fecha de la llegada de José a Egipto, *Annales Veteris Testamenti*, pp. 1s., 6, 14; cf. *WTMS*, p. 72, *BHI*, p. 74.

[34] *NBD*, pp. 342, 657ss.

[35] Heródoto (II, 77) dice que "los egipcios...son los más cuidadosos de todos los hombres para preservar la memoria del pasado y ninguno...tiene tantas crónicas."

[36] Cf. W. G. Waddell, *Manetho* (1940), H. W. Helck, *Untersuchungen zu Manetho und den Ägyptischen Königslisten* (1956), pp. 10ss.

[37] *LAP*, pl. 27.

[38] Cf. A. Scharff y A. Moortgat, *Ägypten und Vorderasien im Altertum* (1950), pp. 25ss.; H. Stock, *Studia Aegyptiaca II* (*Analecta Orientalia* 31, 1949); W. F. Albright, *BASOR*, N. 119 (1950), p. 29; P. van der Meer, *Orientalia Neerlandica* (1948), pp. 23ss.

[39] J. H. Breasted, *The Conquest of Civilisation* (1938), pp. 64s., fechó la unión de las Dos Tierras que comenzó la Primera Dinastía en *ca*. 3400 A. C. Cf. su *The Dawn of conscience* (1934), p. 10. Esto constituyó una significativa reducción del cálculo de Champollion (5867 A. C.) y de Petrie (4777 A. C.). J. A. Wilson, *The Culture of the Anciente Egypt* (1956), p. 43, fecha la primera dinastía como que comienza en *ca*. 3100 A. C., y en *IDB*, II, p. 44, *ca*. 3000 A. C.

[40] A. Scharff y A. Moortgat fechó la Undécima Dinastía en *ca*. 2052-1991 A. C.; H. Stock, *BASOR*, N. 119 (1950), p. 29 la pone en *ca*. 2040-1991 A. C. Cf. H. E. Winlock, *JNES*, II (1943), pp. 249ss., W. C. Hayes, *The Sceptre of Egypt, Part I* (1953), pp. 34ss. En cuanto a la fechación de las primeras Dinastías Egipcias, véase también E. Drioton y J. Vandier, *Les peuples de l'Orient Méditeranéen , II: L'EEgypte* (1952).

[41] W. F. Edgerton, *JNES*, I (1942), pp. 307ss. Cf. L. H. Wood, *BASOR*, N. 99 (1945), pp. 5ss. R. A. Parker, *The Calendars of Ancient Egypt* (*Studies in Ancient Oriental Civilisation*, N. 26, 1950), pp. 63ss. Cf. su artículo en *Encyclopedia Americana* (1962), X, pp. 14bss. W. F. Albright, *BASOR*, N. 127 (1952), pp. 27ss. Para una reseña general de este período, véase H. E. Winlock, *The Rise and Fall of the Middle Kingdom in Thebes* (1947).

[42] Cf. W. F. Albright, *JPOS*, XVI (1935), pp. 222ss.

[43] W. F. Albright, *BASOR*, N 99 (1945), pp. 9ss.

[44] Véase una cronología del reino de Amosis I en W. F. Albright, *BASOR*, N. 68 (1937), p. 22 n. 2.

[45] L. Borchardt, *Die Mittel zur zeitlichen Festlegung von Punkten der ägyptischen Geschichte und ihre Anwendung* (1935), pp. 87ss. M. B. Rowton, *BASOR*, N. 126 (1952), pp. 22. W. F. Albright, *BASOR* , N. 118 (1950), p. 19 Cf. *BASOR*, N. 88 (1942), p. 32 y W. F. Edgerton, *AJSL*, LIII (1936-1937), pp. 188ss. Para una reseña popular del período del Reino Nuevo, véase G. Steindorf y K. C. Seele, *When Egypt Ruled The East* (ed. de 1957).

[46] Cf. R. A. Parker, *JNES*, XVI (1957), pp. 39ss.

[47] Cf. M. B. Rowton, *JEA*, XXXIV (1948), pp. 57ss., A. Malamat, *JNES*, XIII (1954), pp. 233s., y W. F. Albright, *AJA*, LIV (1950), p. 170.

[48] A. M. Blackman, *Rock Tombs of Meir, III* (1915), pp. 16ss., y pls. 10, 11, 29, 33:1, 35:1, 36:1, 37:1, 2; L. Borchardt, *Die Mittel zur zeitlichen Festlegung von Kunkten der ägyptischen Geschichte und ihre Anwendung*, pp. 112ss.

[49] Cf. R. A. Parker, *JNES*, XVI (1957), pp. 39ss.; J. A. Wilson, *The Culture of Ancient Egypt*, p. 61.

[50] Cf. P. van der Meer, *The Chronology of Ancient Western Asia and Egypt* (*Documenta et Monumenta Orientis Antiqui*, II, 1947); R. B. Rowton, *Iraq*, VIII (1946), pp. 94ss.; H. J. Kantor en R. W. Erich (ed.), *Relative Chronologies in Old World Archaeology*, pp. 7ss.; A. Scharff y a Moortgat, *Ägypten und Vorderasien im Altertum*, pp. 35ss.

[51] Cf. A. H. Sayce, *The Early History of the Hebrews* (1897), pp. 158 ss.; E. L Curtis, *HDB*, I, p. 398.

[52] W. F. Albright, *BASOR*, N. 58 (1935), pp. 10ss. Fue seguido por Burrows, *WMTS*, p. 79, Wright, *WHAB*, pp. 39s., y Finegan, *LAP*, pp. 105ss.

[53] T. J. Meek, *Hebrew Origins*, pp. 21ss. Cf. *BASOR*, N. 61 (1936), pp. 17ss.; cf. G. A. Danell, *Studies in the Name Israel in the OT* (1946), p. 44n.

[54] Para una crítica de este punto de vista véase H. H. Rowley, *From Joseph to Joshua*, pp. 141ss.

[55] *JBL*, XXXVII (1918), pp. 138ss.

[56] P.E. J. Orr, *The Problem of the Old Testament* (1909), pp. 422ss.; T. E. Peet, *Egypt and the OT* (1922), p. 121; J. W. Jack, *The Date of the Exodus*, (1925).

[57] Garstang, *Joshua-Judges* (1931), p. 146.

[58] T. H. Robinson, *History of Israel* (1931), I, p. 80; A. S. Yahuda, *The Accuracy of the Bible* (1934), pp. 116ss.; L. Dennefeld, *Histoire d' Israël* (1935), pp. 64ss.; S. L. Caiger, *Bible and Spade* (1936), pp. 68ss.

[59] Robinson, *ET*, XLVII (1934-1935), p. 54. Entre los que sostienen una fecha en la Décimonovena Dinastía están Jirku, *Geschichte des Volkes Israel*, pp. 67ss., Vincent, *RB*, XLI (1932), pp. 264ss. y XLIV (1935), pp. 583ss., Barton, *Archaeology and the Bible* (1933), pp. 41s. , Albright, *BASOR*, N. 58 (1935), pp. 10ss., Lavergne, *Chronologie Biblique* (1937), p. 48, Noth, *Die Welt des AT* (1940), p. 173, Burrows, *WMTS*, p. 79, Gordon, *The Living Past* (1941), pp. 36s., Finegan, *LAP*, pp. 105ss., y otros.

[60] La fecha original de Garstang se da en *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement* (1930), p. 132; su sugerencia revisada en *ibid* (1936), p. 170. Cf. Albright, *BASOR*, N. 58 (1925), p. 40; *BPAE*, pp. 14ss.

[61] L. H. Vincent, *RB*, XXXIX (1930), pp. 403ss., XLI (1932), pp. 264ss., XLIV (1935), pp. 583ss., XLVII (1939), p. 580.

[62] C. F. A. Schaeffer, *Stratigraphie Comparée et Chronologie de l' Asie Occidentale [IIIe et IIe millenaires]* (1948), pp. 129ss., sostiene que la ciudad D fue destruida por fuego a fines del siglo décimotercero A.C. Cf. R. de Vaux, *ZAW*, LVI (1938), p. 237; G. E. Wright, *BASOR*, N. 86 (1942), p. 33; J. Bright, *BHI*, pp. 112s.

[63] K. M. Kenyon, *BA*, XVII, N 4 (1954), pp. 98ss., y su *Digging Up Jericho* (1957), pp. 262s.

[64] Cf. W. F. Albright en H. C. Alleman y E. E. Flack (eds.), *OT Commentary* (1948), p. 141.

[65] Glueck, *BASOR*, N. 55 (1934), pp. 3ss., N. 86 (1942), pp. 14ss., N. 90 (1943), pp. 2ss.; *BA*, X, N. 4 (1947), pp. 77s.

[66] J. L. Starkey, *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement* (1934), p. 174. Starkey modificó sus conclusiones tres años más tarde, para apoyar un período a fines de la Décimonovena Dinastía, *ibid* (1937), p. 239. En cuanto a la fecha 1231 A.C., véase Albright, *BASOR*, N. 68 (1937), p. 24, N. 74 (1939), p. 21; cf. *AJA*, XXXIX (1935), pp. 139ss. Para la fecha de 1221 A. C., Albright, *FSAC*, p. 255; cf. G. E. Wright, *JNES*, V (1946), p. 111. Para fechas más antigua, véase Noth, *PJB*, XXXIV (1938), p. 16, Vincent, *RB*, XLVIII (1939), p. 419n.

[67] *BASOR*, N. 57 (1935), p. 30, N. 58 (1935), p. 13; cf. N. 74 (1939), p. 17.

[68] *WMTS*, p. 76; *WHAB*, pp. 39s.

[69] F. G. Kenyon, *The Bible and Archaeology* (1940), p. 190; J. Simons, *Jaaerbericht Ex Oriente Lux*, VI (1939), p. 156, IX (1944), pp. 157ss.

[70] Cf. J. Marquet--Krause, *SRA*, XVI (1935), pp. 325ss.; L.H.Vincent, *RB*, XLVI (1937), pp. 231ss. Cf. *BASOR*, N. 56 (1934), pp. 2ss.

[71] Este punto de vista lo sostienen R. Dussaud, *SRA*, XVI (1935), p. 351, W. J. Phythian-Adams, *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement* (1936), p. 141ss., A. Alt, *Werden und Wesen des AT* (1936), pp. 20ss.

[72] Por ejemplo, W. F. Albright, *BASOR*, N. 74 (1939), p. 17, M. Noth, *PJB*, XXXI (1935), pp. 7ss., XXXIV (1938), p. 14n.

[73] W. F. Albright, *BASOR*, N 56 (1934), p. 11; *WHAB*, p. 40; *WMTS*, p. 76.

[74] L. H. Vincent, *RB*, XLVI (1937), pp. 258ss.

[75] Y. Yadin, *BA*, XIX, N. 1 (1956), pp. 2ss., XX, N. 2 (1957), pp. 34ss., XXI, N. 2 (1958), pp. 30ss., XXII, N. 1 (1959), pp. 2ss.; Y. Yadin *et al* ., Hazor I, *An Account of the First Season of Excavations, 1955* (1958); II, (1960).

[76] *FSAC*, pp. 278s.; *WBA*, pp. 69ss.

[77] Según H. H. Rowley, *From Joseph to Joshua*, p. 87.

[78] *BANE*, p. 66 n. 14. Cf. A. E. Cundall, *Judges* (1968), pp. 28ss.

[79] Cf. Hch. 13:21. Véase S. R. Driver, *Notes on the Hebrew Texto of the Books of Samuel* (1913), p. 97, para una discusión de este pasaje.

[80] *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des AT* (1899), pp. 264s.

[81] C. F. Burney, *Notes on the Hebrew Text of the Book of Kings* (1903), pp. 59s.

[82] *The Date of the Exodus* (1926), p. 204.

[83] *From Joseph to Joshua*, p. 90.

[84] D. N. Freedman, *BANE*, pp. 207s.; K. A. Kitchen y T.C. Mitchell, *NDB*, p. 216.

[85] J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel* (1885), p. 230. Cf. A. Gampert, *Revue de théologie et de philosophie*, V (1917), p. 246. J. Garstang, *Joshua-Judges*, pp. 55ss.

III. HISTORIA DEL ANTIGUO TESTAMENTO: LA MONARQUIA Y DESPUES

A. REYES DE ISRAEL Y JUDA

La cronología del período de la monarquía israelita, especialmente en la época del reino dividido, dispone de cifras más exactas que el período anterior. Los números se basan en registros oficiales catalogados de un modo que resulta más convincente a la mente occidental. Las fuentes históricas del surgimiento y desarrollo de la monarquía[1] son de un valor muy grande; muchas de ellas son contemporáneas, o casi contemporáneas, con los acontecimientos descritos.[2] El patrón cronológico de estos relatos probablemente tenga más en común con las crónicas síncronas de Babilonia que con las listas de reyes de Egipto.[3] Las cifras registradas muestran algunas variaciones, debido en parte a los intentos de sincronizar fechas con monarcas extranjeros así como con los acontecimientos de Israel y Judá. Otro problema reside en la base calendárica de las cifras dadas en el texto hebreo, en vista del hecho de que los israelitas emplearon por lo menos dos calendarios a través de prolongados períodos de su historia: un calendario Nisán, que comenzaba en la primavera, y un calendario Tisri que comenzaba seis meses más tarde en otoño.[4]

El calendario de Gezer, según la traducción de Albright, que está asociado estrechamente con las diversas estaciones del año agrícola, data del período de los comienzos de la monarquía dividida, e implicaría que el año Tisri probablemente fue introducido no después del tiempo de Salomón.[5] Sin embargo, parece haber pocas dudas en cuanto a que el calendario de primavera o de Nisán es el más primitivo, de lo que dan testimonio una considerable cantidad de fuentes antiguas (Ex. 12:2; 13:4; 23:15; 34:18). Esta tradición de uan dualidad en el uso del calendario no debiera ocasionar ninguna sorpresa a los occidentales: en el mundo de los negocios es frecuente la existencia de un calendario fiscal y uno civil sin que coincidan, y en los círculos religiosos coexisten el año civil y el año eclesiástico, pero están relacionados con bases calendáricas y patrones diferentes.

Otros problemas surgen del hecho de que las crónicas hebreas empleaban dos sistemas diferentes para computar los años de reinado. Según una descripción de Thiele, un patrón de fechación anticipada, popular en Egipto y utilizada por los escribas de Israel hasta aproximadamente el año 789 A. C., contaba dos veces el año de la coronación, en parte como el año final del rey muerto y parte como el primer año de su sucesor, mientas un patrón de fechación retardada o esquema del año de coronación consideraba que el reinado comenzaba al principio del primer mes del año nuevo siguiente al de la coronación, método que se utilizaba en Asiria, Babilonia y Persia. Según este segundo sistema, cualquier año de un reinado es siempre un año más bajo que el correspondiente en el sistema de

fechación anticipada o esquema que no considera aparte, el año de coronación. Así, el primer año de un patrón que cuenta el año siguiente del de la coronación correspondería al segundo año de la forma anticipada de computación cronológica. Es obviamente importante para el estudioso saber precisamente qué sistema ha sido empleado en cualquier momento dado, y si ese sistema ha seguido sin cambio ni modificación a través de todo el período en estudio.[6]

La mayoría de los cronologistas más antiguos computan los años de reinado de los reyes hebreos en base al año de Nisán a Nisán,[7] aunque Kleber usa un calendario de Tisri a Tisri para establecer su cronlogía de los reyes israelitas.[8] Mowinckel y Morgenstern suponen que tanto Israel como Judá adoptaron un calendario de Tisri a Tisri con el propósito de contar los años de reinado, mientras Begrich sostiene que una base de Nisán a Nisán es la que se adoptó en un período posterior, quizás debido a las presiones ejercidas por las tradiciones religiosas.[9] La evidencia presentada por I R. 6:1, 37 muestra que en el tiempo de Salomón la base cronológica era el año de Tisri a Tisri, a pesar de que los meses en Reyes y otros lugares se contaban a partir de Nisán, sin tomar en cuenta si el año comenzaba en primavera o en otoño.[10] Los totales a que se llega reflejan invariablemente un sistema inclusivo de cálculo, en que las fracciones de la unidad se incorporan como si fuesen unidades completas del grupo en consideración.

Naturalmente, son muy importantes los sincronismos con hechos registrados en fuentes extrabíblicas porque permiten establecer las fechas de los diversos reyes de Israel y Judá. Así, es un hecho establecido que Sisac de Egipto invadió Jerusalén el año quinto de Roboam (I R. 14:25; II Cr. 12:2); que Salmanasar III libró una batalla, en Qarqar sobre el río Orontes el sexto año de su reinado (853 A. C.), contra Acab y Benhadad; que Tiglatpileser III sitió Damasco y recibió tributo de Manahem de Israel (II R. 15:19) y posteriormente de Joacaz (II R. 16:7ss); y que Sennaquerib atacó a Jerusalén el año catorce del rey Ezequías (II R. 18:13; Is. 36:1). Puesto que la mayoría de estos acontecimientos se mencionan en los anales cuneiformes, hay una medida firme de control existente para los períodos correspondientes de la historia hebrea.

Los sincronismos dentro de las listas de reyes de Israel y Judá presentan problemas al compararse con la extensión de los reinados mismos que presentan los registros. Como Thiele ha señalado, si se establece una cronología en función de la extensión de un reinado, los sincronismos no coinciden, lo que también ocurre a la inversa.[11] Los especialistas frecuentemente se han visto forzados a elegir entre las dos situaciones, obteniendo resultados que no hacen justicia a los hechos. Así, Wellhausen, Ewald, Bleek, Stade y otros llegaron finalmente a la conclusión de que los registros cronológicos de los reyes de Israel no tenían valor alguno para la elaboración de una cronología adecuada.[12] En contraste, otros especialistas han declarado que, a pesar de ciertos errores de transcripción de los reinados individuales son básicamente exactos, y que los

datos sobre los cuales se eleaboraron los registros bíblicos son suficientemente confiables para hacer una cronología adecuada.[13]

Los intentos de establecer una cronología para los reyes hebreos usualmente han caído en dos patrones distintos. Por una parte se han seguido muy de cerca las cifras del Texto Masorético, independientemente de las cronologías contemporáneas del Cercano Oriente. Normalmente es el método de los eruditos conservadores. Esto ha dado como resultado un sistema, respecto de los rpimeros reyes hebreos que es, por lo menos, cincuenta años más largo de lo permitido por la cronología de las naciones vecinas. En oposición a esta fechación "alta," otros estudiosos han introducido una cronlogía "baja" que supera la dificultad del medio siglo adicional desestimando en alguna medida las cifras del Texto Masorético y favoreciendo los sincronismos de las cronologías conocidas de otras naciones del Antiguo Medio Oriente. Aunque este quizás sea el curso de acción más deseable para el investigador occidental, cabe recordar que el material bíblico fue completamente exacto en sus orígenes, y que la falta de coincidencia mecánica entre las cifras del Texto Masorético y los hechos sincronizados de la historia contemporánea del Cercano Oriente probablemente se deba a alteraciones del texto en el proceso de transmisión, a la operación de principios de computación utilizados por los escribas que ahora son desconocidos, o a ambos factores.[14]

En toda reconstrucción cronológica de la monarquía, generalmente se ha encontrado necesario dejar un margen de uno o dos años en los diversos reinados, no pudiéndose esperar una mayor precisión mientras no se disponga de un material cronológico más detallado. El reinado de David ha sido puesto en *ca.* 1001/00-961/60 A.C., y el hecho de que se trata de una cifra combinada implica que David realmente reinó por un período de cuarenta años. Salomón fue coregente de David por un breve período antes de su propia ascensión al trono, la que puede ser fechada en 961 aproximadamente a partir de una referencia sincrónica a Hiram, rey de Tiro, que aparece en Josefo,[15] o en 962 A. C., según propone Rowton.[16] Si se da a Salomón los cuarenta años completos que le atribuye el Texto Masorético, su reinado debería terminar en 922 A. C.

Algunos eruditos[17] han planteado una secuencia cronológica que pone a David y Salomón una década antes, como una corrección de la teoría de Albright, que estaba basada en la interpretación errónea de una referencia a un eclipse lunar de naturaleza premonitoria que supuestamente ocurrió en el reinado de Takelot II de Egipto, la que parece no haber ocurrido.[18] Así, las fechas que Albright sugiere para Sisac (*ca.* 935-915 A. C.) y para el comienzo de la Vigésimosegunda Dinastía deberían elevarse en unos diez años, resultando que el comienzo de la dinastía de Sisac queda en 945 A.C. y su invasión a Palestina, inmortalizada en relieve en un muro de Karnak, en 925 A.C. aproximadamente.[19] Por su parte, esto pondría la muerte de Salomón en 931/30 A. C. aproximadamente, y su ascensión al trono en *ca.* 971/70 A. C. La fecha para ésta es algo más tardía que las secuencias sugeridas por T. H. Robinson, H. R. Hall, H. P. Smith y R.

Kittel, que lo ponen en 976 A. C., 975 A. C., 973 A. C., y 972 A. C. respectivamente.[20] Coucke, Jirku, y Lusseau y Collomb pusieron la ascensión al trono de Salomón el año 971 A. C.[21]

Como Thiele ha señalado, hay buenas razones para creer que los escribas emplearon el sistema que no cuenta por separado el año de coronación en Israel, mientras que para los reyes de Judá se usa el sistema con el año de coronación, siguiendo el patrón babilónico en el conteo cronológico, con excepcion de los reyes desde Joram a Joas, en que se usa el sistema en que no se computa por separado el año de coronación.[22] También parece altamente probable que por el tiempo de Amasías de Judá, los escribas de Israel comenzasen a llevar el cómputo del tiembo en base al sistema de año de coronación, paralelamente con los escribas de Judá, que parecen haberlo estado utilizando con alguna anterioridad a los días de Joram. También hay evidencia de la existencia de coregencias, y esto se va a encontrar frecuentementeen las dobles fechas proporcionadas por los escribas hebreos. Así la coronación de Joram de Israel fue fechada el año segundo de Joram hijo de Josafat de Judá (II R. 1:17) por una parte, y el año 18 de Josafat, rey de Judá (II R. 3:1) por la otra. Esto señala que hubo una coregencia entre Josafat y su sucesor Joram, que se menciona subsecuentemente en Reyes (II R. 8:16).

En lo que concierne a la posibilidad que hubiera interregnos en Israel y Judá, parece no haber en lo absoluto evidencia alguna que indique que hayan existido tales períodos durante la monarquía dividida, sea en el reino del norte o en el del sur. En esta coyuntura vale la pena mencionar otro punto en cuanto a metodología. Cuando los escribas de un reino sincronizaban el reinado de su rey con el de un rey vecino, naturalmente empleaban su propio sistema de computación para ambos monarcas y no usaban el esquema extranjero para el rey extranjero.

Los principios precedentes, desarrollados e ilustrados por Thiele, están asentados sanamente sobre una correcta metodología del antiguo Oriente, y cuando se aplican a las listas de reyes que se encuentran en el Texto Masorético reflejan un patrón de armonía interna y un grado sustancial de armonía con las cronologías de los reinos vecinos. Al relacionar las listas hebreas de reyes y referirlas a fuentes tan valiosas como la *limmu* asiria o listas epónimas[23] y el canón de Ptolomeo,[24] es posible lograr ciertos sincronismos. Los más antiguos son de los reinados de Acab y Jehú de Israel y el período de Salmanasar III de Asiria, que ayuda a consolidar dos fechas fijas en la cronología hebrea. Así, es ahora posible afirmar que el año 853 fue testigo de la muerte de Acab y la coronación de Ocozías, y observar que la muerte de Joram y la coronación de Jehú ocurrieron en el año 841 A. C.[25]

I R. 14:25 registra otro sincronismo importante al fechar la invasión de Judá por Sisac en el año quinto del reinado de Roboam. Desafortunadamente no es posible confirmar el año correspondiente en el reinado de Sisac, puesto que la

evidencia proporcionada por los registros egipcios en relación con esto son un poco ambiguos. Según Albright, el reinado de Sisac debe ser fechado en *ca*. 935-915 A. C., como se dijo anteriormente, con una fecha probable para invasión de Judá en el año 918 A. C.[26] Sin embargo, el esquema cronológico al cual llegó Albright estaba basado en la suposición de que muchos de los números relacionados con los sincronismos y la duración de los reinados se habían deformado en el proceso de transmisión. Sin embargo, una vez que recibieron el imprimatur de la "gran obra del deuteronomista" los números del texto fueron transmitidos con "asombrosa precisión."[27] En lugar de seguir el sistema de computación comparativamente sencillo que reconoce haber existido en el registro de los años de reinado de los hebreos, Albright halló necesario recurrir a una serie de complicados ajustes que finalmente no armonizaron con la evidencia bíblica. Este es un procedimiento arbitrario, por decir lo menos, especialmente si se tiene en consideración el hecho de que Thiele ha resuelto el problema en una forma eminentemente satisfactoria empleando metodología del Antiguo Cercano Oriente y relacionándola con la evidencia suministrada por el Texto Masorético. Ni siquiera una apelación a la cronología de los reyes de Tiro puede sustentar los argumentos de Albright, como Thiele ha demostrado.[28]

Hay una o dos modificaciones que se puede sugerir al patrón establecido por Thiele en conexión con su objeción a los sincronismos del año duodécimo de Acaz y la ascensión de Oseas al trono de Israel (II R. 17:1), la equiparación del tercer año de Oseas con la entronización de Ezequías de Judá (II R. 18:1), y la correlación de los años cuarto y sexto del reinado de Ezequías con los años séptimo y noveno de Oseas (II R. 18:9s.).[29] Thiele supone que estos años fueron de reinado solitario, y deja un período de doce o trece años[30] para los cuales no encuentra un lugar adecuado en su esquema cronlógico. Sin embargo, se disipa el misterio relacionado con esta situación cuando se comprende que estas referencias sencillamente continúan cuando se comprende que estas referencias sencillamente continúan con el patrón de coregencias establecido en los casos de Asa y Josafat, Josafat y Joram, Amasías y Azarías, Azarías y Jotam, y Jotam y Acaz. Así, Acaz fue coregente con Jotam por un período de unos doce años (*ca*. 744/4-732 A. C.), mientras Ezequías fue coregente con Acaz desde 729-716/15 A. C., y Manasés fue coregente con Isaías desde 696/95-687/86 A. C. En esta situación nada hay que sea especialmente fuera de lo usual: hay un precendente en el ejemplo de David y Salomón.

La identidad de los diversos Ben-adad de Damasco mencionados en el Antiguo Testamento presenta ciertos problemas para la cronología. El primero de estos, Ben-adad I, al que se llama "hijo de Tabrimón, hijo de Hezión, rey de Aram" (I R. 15:18--RVR: "Siria" en lugar de Aram), es descrito en palabras idénticas en la inscripción de la estela de Melqart, que por epigrafía puede ser datada entre 875 y 825 A. C.[31] Fue en el año treinta y seis de la monarquía dividia que Baasa de Israel atacó a Judá (II Cr. 16:1ss.), haciendo que fuera necesario que Asa buscase

inscripción de la estela de Melqart, que por epigrafíapuede ser datada entre 875 y 825 A. C.[31] Fue en el año treinta y seis de la monarquía dividia que Baasa de Israel atacó a Judá (II Cr. 16:1ss.), haciendo que fuera necesario que Asa buscase la ayuda de Ben-adad I de Aram. Esto implicaría que Ben-adad I ya era rey de Damasco hacia el año 895 A. C. o un poco antes.[32]

En Ben-adad que se opuso a Acab (I R. 20:1ss.) en los años 874/3-853 A. C. murió por la mano de Hazael en los días de Joram (*ca.* 852-841 A. C.). Hazael entonces sucedió a Ben-adad el año 843 aproximadamente, y tenía firmemente asido el control del régimen damasceno cuando se le menciona en los anales de Salmanasar III de Asiria el año 841 A. C.[33] La pregunta que surge es si este Ben-adad debe en realidad ser identificado con el Ben-adad que fue aliado de Asa. Albright acepta esta identificación, seguido por Unger, Bright y otros, y asignó una posible fecha de 850 aproximadamente a la estela de Melqart en base al estilo de letra que emplea.[34] Sin embargo, la referencia de I R. 20:34 parece implicar que Omri había sido derrotado en una batalla librada en un período anterior por un Benadad que era padre de Benadad, el contemporáneo de Acab. En los anales de Salmanasar III se hace referencia a este Ben-adad en 853 A. C.[35] y 845 A. C.[36] con el nombre de Adad-idri (Hadadezer).

Basado en esta evidencia, sería arbitrario cualquier intento de suponer que un solo Ben-ada haya reinado por el largo período de 900-843 A. C. respectivamente. Un tercer Ben-adad es el hijo de Hazael que mató a Ben-adad II (II R. 8:15), y luchó contra Salmanasar III el año 841 A. C. Fue contemporáneo de Joás de Israel, y se menciona en la estela contemporánea de Zakir, rey de Hamat y Luash.[37]

De una naturaleza más bien diferente es la aparente discrepancia entre los veinte años de reinado atribuidos a Peka en II R. 15:27 y los siete u ocho años, que terminan en el año 732/31 A. C., que le otroga la Crónica Epónima Asiria. En este caso, debe prestarse cuidadosa atención a la tradición que hay tras el relato bíblico, que indica que el reinado de Peka se cuenta a partir del año 752 A. C., el año que sigue a la muerte de Jeroboam II. Esto podría bien significar que durante el turbulento período en que Zacarías, Salum y Manahem reinaron sobre Israel, Peka había tomado el control de Galaad y había establecido un reino en Transjordania que amenazaba la seguridad de Israel. Si este fue realmente el caso, la cronología de Reyes ha registrado todo el período de su reinado, incluyendo el que hizo sobre Israel sucediendo a Pekaías.

Los anales de Sargón de Asiria muestran que la caída de Samaria ocurrió el año 722 A. C.[38] La retribución de Asiria sobre Israel vino contra éste como resultado de un intento de conspiración por parte de Oseas con "So, rey de Egipto." Este enigmático rey egipcio ha sido variadamente identificado con Osorkon IV (*ca.* 727-716 A. C.) y con uno de los reyes de la región del Delta, Tefnakht (*ca.* 727-720 A. C.). El comandante egipcio de 720 A. C. mencionado en los registros cuneiformes, se pensó originalmente que era uno llamado Sibe'e, pero como

transcripción hebrea de la palabra egipcia equivalente a "visir," haciendo de "So" un oficial de alto rango responsable a Osorkon IV.[40]

Una tabla cronológica desde la división de la monarquía hasta la caída del reino del norte resume en buena medida la discusión precedente:

TABLA 8: LA MONARQUIA HASTA 722 A.C.

ISRAEL	JUDA	*Albright* [41]	*Thiele*	*Cronología propuesta*
Jeroboam I		922-901	931-910	931/30-910/09
	Roboam	922-915	931-915	931/30-913
	Abiam	915-913	913-911	913-911/10
	Asa	913-873	911-870	911/10-870/69
Nadab		901-900	910-909	910/09-909/908
Baasa		900-877	909-886	909-08-886/85
Ela		877-876	885-885	886/85-885/84
Zimri		876	885	885/84
Tibni			885-880	885/84-880
Omri		876-869	885-874	885/84-874/73
	Josafat	873-849	873-848	873/72-848
Acab		869-850	874-853	874/73-853
Ocozías		850-849	853-852	853-852
Joram		849-842	852-841	852-841
	Joram	849-842	853-841	853-841
Jehú		842-815	841-814	841-814/13
	Ocazías	842	841	841
	Atalía	842-837	841-835	841-835
	Joás	837-800	835-796	835-796
Joacaz		815-801	814-798	814/13-798
Joás		801-786	798-782	798-782/81
	Amasías	800-873	796-767	796-767
Jeroboam II		786-746	793-753	793-753
	Azarías	783-742	791-740	792/91-740/39
	Jotam	750-735	750-732	750-732/31
Zacarías		746-745	753-752	753-752
Salum		745	752	752
Manahem		745-738	752-742	752-742/41
Pekaía		738-737	742-740	742/41-740/39
Peka		737-732	740-732	752-740/39
	Joacaz	735-715	735-715	735-716/15
Oseas		732-724	732-723	732/31-723/22

Es posible elaborar fechas de año en año para el reino del sur a partir del tiempo de Ezequías y hasta la captura de Jerusalén por los babilonios. Un

sincronismo con la historia de Asiria ha permitido a los eruditos establecer el año 701 como la fecha del ataque de Sennaquerib contra Jerusalén, el que en las narraciones bíblicas se pone en el año catorce de Ezequías (II R. 18:13; Is. 36:1).[42] Entonces la accesión al trono habría ocurrido el año 716/15 A. C., considerando el hecho de que había sido corregente con Acaz desde el año 729 A. C. Un sincronismo tan exacto indica que las fuentes asirias y hebreas subyacentes se basaron en una cronología absoluta. Es un notable testimonio de la exactitiud de los registros asirios y hebreos, considerando que el punto de sincronismo anterior entre los registros hebreos y asirios se había producido un siglo y medio antes en sus respectivas cronologías.

Aunque la fecha de ascensión de Ezequías al trono se puede considerar una cosa establecida, hay otros aspectos de su reinado que ofrecen dificultades a la cronología. La caída de Samaria (722 A. C.) ocurrió durante el sexto año de su reinado (II R. 18:10), mientras la invasión de Judá el año 701 A. C. ocurrió el décimocuarto año del mismo monarca. Sin embargo, estos hechos son compatibles si se supone que Ezequías fue coregente con Acaz desde el año 729 A. C., y que asumió el reinado solo en el año 716 A. C. aproximadamente. Así, dos fechas aparentemente diferentes se habrían registrado en función del comienzo de su coregencia y desde la iniciación de su reinado como monarca único respectivamente. Aunque a Ezequías se le acredita un reinado de veintinueve años, se han presentado algunas dudas en cuanto a su verdadera duración. II Reyes 19: 35-36 da a entender como el último hecho suyo que se narra, la liberación de Jerusalén de manos de los asirios al mando de Senaquerib el año 701 A. C. Sin embargo, otra referencia en Reyes (II R. 19:9; cf. Is. 37:9) a Tirhaca, rey de Etiopía, ha dado origen al punto de vista de que Judá fue invadido por Senaquerib una segunda vez el año 688 A. C. aproximadamente.

Muchos estudiosos han sostenido que la mención de Tirhaca es un anacronismo, y que la declaración de su regreso a Nínive. Sobre esta base, han postulado una campaña asiria subsecuente contra Jerusalén que no tuvo éxito, entre los años 689 y 686 A. C.[43] aproximadamente. Tirhaca, igualado con el faraón Taharqa, de la Vegésimoquinta Dinastía de Egipto, reinó por un período de veintiséis años, *ca.* 690-664 A. C. Si él comandaba las fuerzas egipcias que Senaquerib derrotó en Eltekeh el año 701 A. C., mientras sitiaba a Jerusalén, obviamente no era el faraón de ese período, sino solamente el comandante del Eejército.[44] Las inscripciones en el templo de Kawa parecen implicar que Tirhaca tenía solamente veinte años cuando vino de Nubia al Bajo Egipto como coregente, por seis años, de su hermano Sebitku en 690/89 A. C. aproximadamente, lo cual indicaría que tenía solamente 9 años de edad el año 701 A.C.[45] Basados en esta interpretación, Albright, Bright y otros han supuesto que el contacto entre Tirhaca y los asirios debe fecharse el año 689 A. C. aproximadamente y en consecuencia han sentido que la hipótesis de un segundo

ataque asirio contra Ezequías convenía a la cronología más que cualquier otra cosa.

En el primer caso, cabe notar que la teoría de Macadam, que pone el nacimiento de Tirhaca el año 709 A. C. aproximadamente, haciendo que sea imposible que el condujese las tropas contra Senaquerib y los asirios el año 701 A. C., ha sido refutada por Leclant y Yoyotte, que han demostrado que Tirhaca podría haber tenido veinte años el año 701 A. C., y por lo tanto, estaba en condiciones de conducir las fuerzas militares en el campo.[46] Además, los seis años de coregencia usualmente aceptados son incorrectos, como lo demuestran los estudios de Schmidt.[47] El título de Tirhaca como "rey de Etiopóa" estaría relacionado con un período en el año 690 A. C. aproximadamente o posterior a ello, y constituiría una prolepsis que tenía el objetivo de aclarar en forma perfecta la situación a los lectores del relato bíblico.

Si se postula una segunda campaña para el año 687 A.C. aproximadamente, surgen dos dificultades que es necesario enfrentar. La primera es que los narradores del Antiguo Testamento habrían mezclado las descripciones de dos campañas distintas en un solo relato, teoría respecto de la cual no hay absolutamente ninguna evidencia en el texto hebreo. La segunda exige una campaña militar de Senaquerib y las fuerzas asirias que no se menciona en lugar alguno en los anales asirios y crónicas babilónicas existentes. Aunque es imposible ser absolutamente precisos en esta materia en el presente, no está indebidamente fuera de armonía con los hechos de la situación suponer que los relatos bíblicos están describiendo realmente una sola campaña de Senaquerib contra Ezequías el año 701 A. C.[48]

En lo que respecta a los años finales del reino del sur, las fuentes extrabíblicas han suministrado la fecha precisa del año 605 A. C. para la coronación de Nabucodonosor II y la batalla de Carquemis.[49] Nabucodonosor realmente asumió el trono de Babilonia el 6 de septiembre del año oficial de su reaindo comenzó el siguiente año nuevo, en conformidad con la costumbre Babilónica.[50] Como Wiseman ha demostrado, la captura de Jerusalén por los babilonios se puede fechar con completa exactitud, de fuentes cuneiformes, en marzo 15/16, segundo día del mes de Adar, el año 597 A. C.[51] Sobre esta base, el reinado de Joacín se puede fechar en 609-597 A. C., y el reinado de Joaquín, con un reinado de trece meses, que comienza el 597 A. C. Después de esta fecha hay algunas dificultades relacionadas con la computación del año civil hebreo y los años de Sedequías y Nabucodonosor II.

Evidentemente se debe considerar el año 597 A. C. como el año primero de Sedequías, con una regencia que termina el año 587 A. C. conforme al patrón de cálculo de los años de la cautividad que se encuentra en Ezequíel.[52] En tal caso, el segundo ataque sobre Jerusalén habría ocurrido el año 587 A. C. y no un año más tarde como sugiere Thiele.[53] Gedalías fue designado jefe administrador de

Judá por Nabucodonosor el año 587 A. C. y continuó en el cargo hasta que fue asesinado el año 582 A. C. aproximadamente, por un funcionario refugiado.

La cronología del reino de Judá desde el tiempo de Ezequías hasta la muerte de Sedequías, vista en la discusción precedente, está resumida en la Tabla 9.

TABLA 9: CRONOLOGIA DE JUDA

Rey	*Albright*	*Thiele*	*Cronología propuesta*
Ezequías	687-715	715-686	716/15-687/86
Manasés	687-642	696-642	697/96-643/42
Amón	642-640	642-640	643/42-641/40
Josías	640-609	640-608	641/40-609
Joacaz	609	609	609
Joacín	609-598	609-597	609-598
Joaquín	598	597	598-597
Sedequías	598-587	597-586	597-586

B. LA CAUTIVIDAD Y EL REGRESO DEL EXILIO

1.*Darío el Medo.* Aunque la cronología general del período del Exilio está bien establecida, el intento de identificar a Darío el Medo requiere de algunos ajustes en cuanto a detalles. Para los que, con Rowley, suponen que Darío de Media es "una criatura ficticia," no hay problema cronológico verdadero.[54] Sin embargo, los que desechan la historicidad de Daniel 6 tienen que luchar con lo que ellos consideran confusiones de parte del autor del siglo segundo de esta obra, en cuestiones de cronología neobabilónica y persa.[55] Estos eruditos sostienen el punto de vista que la persona que escribió Daniel confundió la caída de Babilonia el año 539 con la de 520 bajo Darío Histaspes (522-486 A. C.), pone a este monarca como antecesor y no como sucesor de Ciro el grande (539-530 A. C.), supone que Jerjes (486-465/64 A. C.) era padre y no hijo de Darío I, y atribuye a Darío un linaje medo en lugar de un linaje persa.

Sin embargo, si se acepta la sugerencia de Whitcomb que Darío de Media se puede identificar con Gubaru, el gobernador de Babilonia bajo las órdenes de Ciro, la cronología del período puede quedar establecida sin más problemas.[56]

Como resultado de los descubrimientos arqueológicos se ha demostrado que el edicto de Ciro es sustancialmente histórico, fue promulgado el año 538 A. C., y constituye uno de los primeros actos de Ciro después de establecer el imperio persa.[57] La cronología de este período es generalmente aceptada según la presenta la Tabla 10.

TABLA 10: EL IMPERIO PERSA

Rey	*Fecha A.C.*
Ciro	539-530
Cambises	530-522
Darío I	522-486
Jerjes I	486-465/64
Artajerjes I	464-423
Darío II	423-404
Artajerjes II	404-359
Artajerjes III	359/58-338/37
Arses	338/37-336/35
Darío III	336/35-331

2. *Esdras y Nehemías*. El problema de este período más difícil de resolver para la cronología bíblica tiene que ver con la obra de Esdras y Nehemías, y especialmente tiene que ver con la fecha en que Esdras comenzó su obra en Jerusalén. En este problema hay tres corrientes. El punto de vista tradicional sostiene que Esdras fue enviado a Jerusalén el año 458 A. C. por orden de Artajerjes I (464-423 A. C.).[58] El cargo que Esdras desempeñaba en la administración persa (cf. Ez. 7:6) ha sido objeto de algún debate, pero lo más probable es que corresponda al oficio de secretario de estado para asuntos judaícos.[59] En todo caso, su misión en Jerusalén tenía como objetivo final la observancia adecuada de la ley judía por parte de la comunidad que había regresado. Después de un período incial de actividad, Esdras desaparece, presumiblemente porque regresó a Persia con un informe acerca de la situación en Judea, y solamente reaparece el año 444 A. C. asociado con la obra de Nehemías en Jerusalén.

El segundo punto de vista, que sostienen muchos estudiosos en el presente, ataca al punto de vista tradicional e invierte las posiciones de Esdras y Nehemías en el esquema cronológico. Según esta teoría, fue Nehemías el que vino a Jerusalén por el ano 445 A. C., y Esdras quien llegó el año 398 A. C., después de la muerte de Nehemías. Esta opinión reclama el apoyo de tres pasajes de la Escritura. Esdras 9:9 habla de un muro de la ciudad [RVR: "protección"; VM: "vallado"], mientras el muro fue construido solamente por Nehemías. Esdras

10:1 menciona una gran concurrencia de personas en Jerusalén, en oposición a Nehemías 7:4 que indica que entonces la ciudad estaba poco poblada. Una última cita (Esd. 10:6) menciona a Johanán hijo de Eliasib, como contemporáneo de Esdras. Según Nehemías 12:22-23 Johanán era nieto de Eliasib. En los papiros descubiertos en Elefantina también aparece Johanán como sumo sacerdote el año 408 A. C., haciendo, de este modo, a Esdras posterior a Nehemías sobre esta base. El punto de vista que se debía fechar a Esdras hacia el 398 A. C. en el séptimo año de Artajerjes II al principio fue propuesto tentativamente por Vernes y luego fue desarrollado por Van Hoonacker a través de un período de treinta y cinco años.[60] Esta teoría fue vigorosamente atacada por todos los eruditos alemanes, salvo Holscher, que posteriormente también la rechazó.[61] Sin embargo, encontró apoyo entre una cantidad de estudiosos franceses e ingleses, que pensaban que este punto de vista satisfacía la necesidad de reconstrucción de los acontecimientos de fines del siglo quinto A. C. y los comienzos del cuarto A. C.[62]

Una tercera teoría respecto de las posiciones relativas de Esdras y Nehemías fue propuesta por Albright, que durante un tiempo titubeó entre las opiniones de Van Hoonacker y el punto de vista que, aunque Esdras debía fecharse después de Nehemías, ambos pertenecían al período de Artajerjes I y no al de Artajerjes II.[63] Esta teoría trataba de llegar a un arreglo entre la tradición bíblica respecto de que las obras de Nehemías y Esdras se traslapan y las opiniones de Van Hoonacker y sus seguidores en el sentido de que Esdras seguía a Nehemías. Albright finalmente llegó a una fecha, 428 A. C., para el comienzo de la obra de Esdras, tomando como referencia el "séptimo año" (Esd. 7:7) como una haplografía de "treinta y siete," artificio literario que suspuestamente se había utilizado para evitar una triple repetición de la letra hebrea ש y que tendría el efecto de poner a Esdras en el año treinta y siete de ArtajerjesI.[64] Aunque se alega que esta fecha está más en armonía con la situación de Jerusalén hacia fines del siglo quinto A. C., según se refleja en los papiros de Elefantina, sigue siendo un hecho que el número propuesto por Albright no puede hallar en lo absoluto ningún apoyo textual, como ha obsrvado correctamente Freedman, y por lo tanto, difícilmente se puede utilizar como una base válida para un argumento.[65]

No todas las objeciones planteadas contra la posición tradicional son tan persuasivas como sus abogados han sido llevados a creer. La naturaleza del muro existente cuando Esdras llegó a Jerusalén ha sido uno de los puntos principales del debate general, y la situación se presta para una significativa diferencia de opinión. La palabra en cuestion, *ḡadh̄er*, no aparece en otros lugares en Esdras ni en Nehemías, y en otros casos en que aparece en el Antiguo Testamento se utiliza para el vallado que rodea una viña (Sal. 80:13; Is. 5:5) o para un muro de piedra si mortero (Nm. 22:24; Pro. 24:31; Ez. 42:7, 10) de variable altura.[66] Consecuentemente se ha sugerido que el muro de Esdras 9:9 no era un muro de la ciudad completado[67] sino tal vez el tipo de estructura preliminar que se menciona

en la carta a Artajerjes (Esd. 4:12), y que posteriormente fue abandonado (Esd. 4:21ss., Neh. 1:3).[68] Por lo menos, es posible que este "muro" haya precidido la visita de Esdras a la ciudad por unos pocos años, y haya constituido un intento frustrado de la comunidad que había regresado por proveer alguna especie de protección física para los habitantes de Jerusalén.

El argumento de que Jerusalén aparentemente estaba densamente poblada en el tiempo de Esdras (Esd. 10:1) y lo estaba mucho menos en el tiempo de Nehemías (Neh. 7:4) tiene que ver principalmente con la naturaleza de las circunstancias locales. Mientras Nehemías aparece preocupado con las viviendas para los habitantes de Jerusalén, es claro que, por lo que dice Esd. 10:7ss., que la congregación que se reunió a oír a Esdras fue reunida desde un área mayor que la de la ciudad y sus alrededores inmediatos, área que en realidad podría ser equivalente al territorio ocupado por los exiliados que habían regresado.[69]

En todo caso, este no es un argumento particularmente poderoso en favor de la prioridad de Nehemías, el que ha sido planteado sobre una base adicional, a saber, el hecho de que el nombre de Nehemías precede al de Esdras en Neh. 12:26. Para Albright, que sigue muy de cerca a Van Hoonacker en este punto, este es el pasaje más decisivo en favor de una secuencia cronológica Nehemías-Esdras.[70] Sin embargo,como Rowley ha demostrado, el versículo en cuestión no necesita demostrar otra cosa sino que el cronista suponía que Esdras y Nehemías eran contemporáneos, y en consecuencia tiene muy poco peso como argumento para una fecha más tardía para el período de Esdras.[71]

Una muy seria objeción al punto de vista tradicional la constituye la referencia a Nehemías como contemporáneo con Eliasib, el sumo sacerdote (Neh. 3:1, 10, 21; 13:4, 7) mientras el hijo (o descendiente) de Eliasib, un hombre llamado Johanán (Jehohanan) era contemporáneo de Esdras. Según Neh. 12:22, 23, Johanán era en realidad nieto de Eliasib, y como lo señala el papiro de Elefantina, ocupaba el oficio de sumo pontífice en Jerusalén el año 408 A.C.[72] Así, el sumosacerdocio de su abuelo debió ocurrir unos treinta años antes, poniendo a Nehemías hacia mediados del siglo quinto A. C.[73] Una referencia posterior (Neh. 13:28) indica que Joiada, hijo de Eliasib y padre de Johanán, llegó al sumo sacerdocio, lo que por su parte podría sugerir una fecha para Nehemías en los alrededores del año 432 A. C.

En relación con esto, es importante evitar la suposición de que Johanán haya sido sumosacerdote en el tiempo de Esdras, puesto que ello no está avalado por el texto hebreo de Esd. 10:6. Si, como dice Josefo, Joacín era el sumosacerdote cuando Esdras visitó Jerusalén, habría una buena razón para la falta de mención de Johanán en ese cargo.[74] Podría ser, como ha sugerido Schofield, que la situación que involucró a la familia de Joiada, hijo de Eliasib, haya hecho que el sumo sacerdote fuese depuesto en favor de Johanán.[75] Sin embargo, hay que tener mucha precaución en cualquier discusión de las actividades de Johanán, puesto que este es un nombre que se usa ampliamente en ese período, y este hecho puede

constituir otro elemento que contribuye a la incertidumbre y la confusión que rodea a esta fase particular de la historia hebrea. El que Nehemías haya sido mencionado antes que Esdras en un pasaje aislado (Neh. 12:26) realmente tiene poca influencia sobre el problema cronológico mayor, puesto que parece claramente obvio que Nehemías, en todo caso, podría haber tomado la precedencia en sus memorias escritas en su calidad de gobernador civil de Judea.

Aunque la situación cronológica del período de Esdras y Nehemías está lejos de ser completa, debido tanto a la falta de evidencia corroborativa de fuentes extrabíblicas como de alguna consideración de desarticulación o desarreglo dentro del texto mismo, parece haber poca justificación para abandonar el orden tradicional de Esdras y Nehemías por una secuencia que está rodeada de tantos problemas de cronología. Como Bright ha concluido con mucha cautela, parece mejor evitar un acercamiento dogmático a la luz de la evidencia actualmente disponible.[76] De aquí que es posible considerar que la secuencia cronológica tradicional es por lo menos tan probable como cualquiera otra.

3. *Cronología intertestamentaria.* Después de la muerte de Alejandro el Grande (331-323 A.C.), la cronología del período griego (331-65 A. C.) y los tiempos siguientes ofrecen pocas dificultades para los acontecimientos del Antiguo Testamento. La Tabla 11 resume la situación de Siria y Egipto hasta la muerte de Antíoco VII.

TABLA 11: EL PERIODO GRIEGO

Siria	*Egipto*	*Fechas A.C.*
	Ptolomeo I	325-285
Seleuco I		312-281
	Ptolomeo II	285-247
Antíoco I		281-261
Antíoco II		261-246
	Ptolomeo III	247-222
Seleuco II		246-226/25
Seleuco III		226/25-223
Antíoco III		223-187
	Ptolomeo IV	222-205
	Ptolomeo V	205-182
Seleuco IV		188-175
Antíoco IV		175-163
Antíoco V		163-162
Demetrio I		162-150
Antíoco VII		139-129

El año 198 A. C. Palestina pasó del control egipcio a la jurisdicción de los gobernadores de Siria. El dominio sirio siguió hasta el año 63 A. C., cuando Pompeyo estableció el dominio romano sobre Palestina y convirtió a Judea en un protectorado. La cronología para este período en particular, hasta el año 4 A. C., se da en la Tabla 12.

TABLA 12: DESDE LOS MACABEOS HASTA HERODES

Acontecimiento	*Fecha A. C.*
Los macabeos en Judea	167-140
Judas Macabeo	166-161
Jonatán Macabeo	160-143
Comunidad del Mar Muerto	*ca.* 150
Simón Macabeo	143-135
Juan Hircano I	135-104
Aristóbulo I	104/03
Alejandro Janeo	103-76
Hircano II y Salomé	76-67
Hircano II y Aristóbulo II	67-40
Pompeyo	63
Herodes el Grande	40-4

NOTAS DE PIE: PARTE III. CAPITULO III: HISTORIA DEL ANTIGUO TESTAMENTO: LA MONARQUIA Y DESPUES

[1] Cf. M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien I* (1943), pp. 61ss.

[2] *BHI*, p. 163.

[3] Cf. W. F. Albright, *BASOR*, N. 100 (1945), pp. 16ss.

[4] Cf. J. W. Morgenstern, *HUCA*, I (1924), pp. 13ss., X (1935), pp. 1ss., XX (1947), pp. 1ss., XXI (1948), pp. 365ss.

[5] W. F. Albright, *BASOR*, N 92 (1943), pp. 16ss.; cf. R. A. S. Macalister, *The Excavation of Gezer* (1912), II, pp. 24ss.

[6] *MNHK*, pp. 16ss. Cf. *Zondervan Pictorial Bible Dictionary* (1963), pp. 168ss.

[7] Por ejemplo, C. F. Keil, *Commentary on the Book of Kings* (1857), I, p. 206, W. J. Beecher, *The Dated Events of the OT* (1907), pp. 11ss., J. Lewy, *Mitteilungen der vorderasiatische-aegyptischen Gesellschaft*, XXIX, N 2 (1924), pp. 2ss.

[8] *Biblica*, II (1921), pp. 15ss.

[9] S. Mowinckel, *Acta Orientalia*, IX (1941), pp. 175ss. J. Morgenstern, *Occident and Orient* (*Gaster Anniversary Volume*, 1936), pp. 439ss., y en *HUCA*, X (1935), pp. 1ss. J. Begrich, *Die Chronologie der Könige von Israel und Juda die Quellen des Rahmens der Königsbücher* (1929), 70ss.

[10] I R. 8:2; II R. 25:25; Ex. 12:2; Lev. 23:5; 24:27; Nm. 9:1, 5; 28:16; 29:1, 7; Jer. 41:1, 8; II Cr. 5:3; 7:10; 29:3; Esd. 6:19; Neh. 1:1, *et al.*

[11] *MNHK*, p. 9.

[12] J. Wellhausen, *Jahrbücher für deutsche Theologie*, XX (1875), pp. 607ss. H. Ewald, *The History of Israel* (1876), I, pp. 206ss., II, pp. 20ss., 297ss. F. Bleek, *Einleitung in das AT* (1878), pp. 263ss. B. Stade, *Geschichte des Volkes Israel* (1889), I, pp. 88ss., 558ss.

[13] F. Rühl, *Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, XII (1894), pp. 44ss.; *PIOT*, pp. 393ss.; *MNHK*, pp. 14s.

[14] Cf. R. Kittel, *History of the Hebrews* (1896), II, pp. 235s.

[15] *AJ*, VIII, 3, 1. Cf. *Contra Apionem*, I, p. 126.

[16] M. B. Rowton, *BASOR*, N. 119 (1950), PP. 20SS. CF. *ARI*, P. 130.

[17] Por Ejemplo, K. A. Kitchen y T. C. Mitchell, *NBD*, pp. 217ss.

[18] W. F. Albright, *BASOR*, N.130 (1953), pp. 4ss., N. 141 (1956), pp. 26s.; cf. R. A. Caminos, *The Chronicle of Prince Osorkon* (1958), pp. 88s.

[19] Cf. *ARE*, IV, secc. 712ss., M. Noth, *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereina*, LXI (1938), pp. 227ss., *VT*, supl. tomo IV (1957), pp. 57ss.

[20] T. H. Robinson, *A History of Israel* (1934), I, p. 463; H. R. Hall, *The Ancient History of the Near East* (1936), p. 516; H. P. Smith, *OT History* (1911), p. 499; R. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*, II, p. 271.

[21] V. Coucke en *Supplement au Dictionnaire de la Bible* (ed. L. Pirot y A. Robert), I, col. 1247; A. Jirku, *Geschichte des Volkes Israel*, p. 146; H. Lusseau y M. Collomb, *Manual d Études bibliques: II, Histoire du peuple d Israël* (1945), p. 867.

[22] *MNHK*, pp. 17ss.

[23] A. Ungnad en *Reallexikon der Assyriologie* (ed. E. Ebeling y B. Meissner, 1938), II, pp. 412ss.; G. Smith, *The Assyrian Eponym Canon*, pp. 28, 42ss.

[24] F. K. Ginzel, *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie* (1906), pp. 138ss.; J. Hontheim, *Zeitschrift für ketholische Theologie*, XLII (1918), pp. 463ss., 687ss.

[25] *MNHK*, pp. 50, 66. D. N. Freedman, *BANE*, p. 210; W. F. Albright, *BASOR*, N 100 (1945), pp. 19, 21. Cf. A. T. Olmstead, *JAOS*, XXXIX (1915), pp. 344ss., XLI (1921), p. 374, *History of Assyria* (1923), pp. 134ss.; H. R. Hall, *The Ancient History of the Near East*, p. 449; T. H. Robinson, *A History of Israel*, I, p. 296.

[26] W. F. Albright, *BASOR*, N 130 (1953), pp. 4ss. N. 141 (1956), pp. 26s.; y seguido por Bright, *BHI*, pp. 174 n. 43, 190n. 61, 208n. 15, 209n. 1, 213n. 31, 263n. 32.

[27] W. F. Albright, *BASOR*, N. 100 (1945), p. 19n. 12.

[28] E. R. Thiele, *VT*, IV (1954), pp. 188ss., *MNHK*, pp. 120ss., 181ss.

[29] Cf. *MNHK*, pp. 122ss.; 182ss.

[30] *MNHK*, pp. 120ss.; cf. Thiele en *A Stubborn Faith* (ed. E. C. Hobbs, 1956), pp. 39ss.

[31] Cf. W. F. Albright y L. della Vida, *BASOR*, N. 87 (1942), pp. 23ss., N. 90 (1943), pp. 30ss.; M. Black en *DOTT*, pp. 239ss.

[32] Cf. *MNHK*, pp. 57ss.

[33] M. F. Unger, *Israel and the Aramaeans of Damascus* (1957), p. 75.

[34] *Ibid.*, pp. 59ss., 141s.; Albright, *BASOR*, N. 87 (1942), p. 27; *BHI*, p. 221.

[35] D. J. Wiseman, *DOTT*, pp. 46ss.

[36] *ANET*, p. 280, *ARAB*, I, secc. 658ss.

[37] M. Black, *DOTT*, 242ss.

[38] Cf. *ANET*, pp. 284s.; *MNHK*, pp. 141ss.; Tadmor, *JCS*, XII (1958), pp. 22ss., 77ss.

[39] J. Borger, *JNES*, XIX (1960), p. 53.

[40] S. Yeivin, *VT*, II (1952), pp. 164ss.

[41] *BASOR*, 100 (1945), pp. 16ss.

[42] E. Schrader, *The Cuneiform Inscriptions and the OT* (1885), I, pp. 307ss.

[43] Siguiendo la sugerencia de Albright, *JQR*, XXIV (1933-1934), pp. 370s., *BASOR*, N 130 (1953), pp. 8ss., N. 141 (1956), pp. 23ss.

[44] *BHI*, p. 283.

[45] Cf. M. F. L. Macadam, *The Temples of Kawa* (1949); J. M. A. Jansen, *Biblica*, XXXIV (1953), pp. 23ss.

[46] Macadam, *op. cit.*, I. pp. 18ss. J. Leclant y J. Yoyotte, *Bulletin de l Institut Francais d Archéologie Orientale*, LI (1952) pp. 17ss.

[47] G. Schmidt, *Kush*, VI (1958), pp. 121ss.

[48] Cf. W. Rudolph y A. Alt, *PJB*, XXV (1929), pp. 59ss.

[49] D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldean Kings (626-556 A.C.) in the British Museum* (1956). Cf. J. P. Hyatt, *JBL*, LXXV (1956), pp. 277ss.; H. Tadmor, *JNES*, XV (1956), pp. 226ss.; E. R. Thiele, *BASOR*, N 143 (1956), pp.

XV (1956), pp. 226ss.; E. R. Thiele, *BASOR*, N 143 (1956), pp. 22ss.; Albright, *BASOR*, N 143 (1956), pp. 27ss.; D. N. Freedman, *BA*, XIX, N. 3 (1956), pp. 50ss.

[50] Así en Jer. 52:28s., que sigue el sistema babilónico de computación de un año de coronación.

[51] D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldean Kings*, pp. 32ss.

[52] Cf. Albright, *BA*, V, N. 4 (1942), pp. 49ss.

[53] *MNHK*, pp. 169ss.; cf. Thiele, *BASOR*, N. 143 (1956), pp. 26s.

[54] H. H. Rowley, *Darius the Mede and the Four World Empires of the Book of Daniel* (1935), p. 59.

[55] Así, J. A. Montgomery, *Daniel* (serie *ICC*, 1927), p. 65; R. H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel* (1920), pp. 145s.; *DILOT*, pp. 498ss.; *PIOT*, p. 757.

[56] J. C. Whitcomb, *Darius the Mede* (1959), pp. 5ss. Cf. Albright, *JBL*, XL (1921) p. 112n.; D. J. Wiseman, *NBD*, pp. 293s.

[57] Cf. R. de Vaux, *RB*, XLVI (1937), pp. 29ss.; W. F. Albright, *Alexander Marx Jubilee Volume* (1950), pp. 61ss.

[58] Cf. J. Stafford Wright, *The Date of Exra's Coming to Jerusalem* (1947), pp. 5ss.

[59] H. H. Schaeder, *Iranische Beiträge*, I (1930), pp. 14ss., *Esra der Schreiber* (1930), pp. 39ss.

[60] M. Vernes, *Précis d Histoire juive* (1889), p. 582n. Cf. Van Hoonacker, *Le Muséon*, IX (1890), pp. 151ss., 317ss. 389ss.; *RB*, IV (1896), pp. 180ss., X (1901), pp. 5ss., 175ss.; *Une communauté Judéo-Araméenne á Éléphantine en Égypte, aux VI*[e] *et V*[e]*siécles avant J. C.* (1915), pp. 19ss.; *RB*, XXXII (1923), pp. 481ss., XXXIII (1924), pp. 33ss.

[61] G. Hölscher en *Die Heilige Schrift des AT* (ed. Kautzsch y Bertholet, 1910), II, pp. 451s.; cf. *ibid.* (ed. de 1923), II, pp. 491ss., 500s.

[62] Para una bibliografía parcial, véase *RSL*, pp. 133ss., corregida y suplementada en *BJRL*, XXXVII, N.2 (1955), pp. 549s.

[63] Cf. *FSAC*, p. 324.

[64] W. F. Albright en *The Jews, Their History, Culture, and Religion* (ed. Finkelstein, 1949), I, p. 64n. 133. Cf. *The Archaeology of Palestine and the Bible* (1932), pp. 169ss., 218s.; *BPAE*, p. 112n. 193.

[65] D. N. Freedman, *BANE*, p. 213.

[66] Cf. H. Kaupel, *Biblische Zeitschrift*, XXII (1934), pp. 89ss.; A.Fernández, *Biblica*, XVI (1935), pp. 213s.

[67] W. M. F. Scott, *ET*, LVIII (1946-47), pp. 263ss.; C. T. Wood, *ET*, LIX (1947-48), pp. 53s.

[68] J. Stafford Wright, *The Date of Ezra's Coming to Jerusalem*, p. 18. Acerca de los muros de Nehemías, véase M. Avi-Yonah, *Israel Exploration Journal*, IV (1954), pp. 239ss. Acerca de la posición de ellos, véase L.H. Vincent, *Jérusalem de l' Ancient Testament* (1954), I, pp. 237ss., pl. LXI; B. Mazar, *BA*, XXXIII, N. 2 (1970), pp. 49ss.

[69] Sin embargo, I Esd. 8:88 (92), paralelo a Esd. 10:1, dice: από 'Ιερουσαλὴμ en lugar de מישראל del Texto Masorético.

[70] Albright, *JBL*, XL (1921), p. 121; Van Hoonacker, *RB*, X (1901), p. 197.

[71] *RSL*, p. 144; *BJRL*, XXXVII, N. 2 (1955), p. 550 n. 4.

[72] Cf. A. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century A.C.* (1923); pp. 111ss.; *ANET*, p. 492.

[73] H. H. Rowley, *BJRL*, XXXVII, N. 1 (1955), pp. 176s.

[74] *AJ*, XI, 5, 5; cf. Neh. 12:10.

[75] J. N. Schofield, *The Religious Background of the Bible* (1944), p. 167.

[76] *BHI*, p. 376.

CUARTA PARTE

EL TEXTO Y EL CANON DEL ANTIGUO TESTAMENTO

I. HISTORIA DE LA ESCRITURA HEBREA

Por derecho propio, el estudio del texto hebreo es un asunto de gran importanica, dado que los juicios que hacen los especialistas en este campo son fundamentales para todas las demas áreas de la investigación del Antiguo Testamento. Como disciplina, la crítica textual es independiente de la historia y origen de los escritos de la Escritura y de la formación del canon.[1] La preocupación primaria de este estudio es la transmisión del texto, la aparición y desarrollo de las revisiones, la naturaleza y alcance de la actividad de los escribas durante el proceso de transmisión, la incidencia de la vocalización y el surgimiento del Texto Masorético.

El objetivo final del crítico textual es recobrar el texto de la Escritura en la forma más cercana posible al original. Sin embargo, este laudable objetivo es inalcanzable en la mayoría de los casos, porque ninguno de los escritos originales de las composiciones del Antiguo Testamento ha sobrevido, y las copias existentes han estado sujetas, por cierto, a la fragilidad de la naturaleza humana y a los estragos de los siglos. Indudablemente hay numerosos casos en que jamás se llegará a conocer el texto original, y muchos otros en que se pueden presentar poderosos y convincentes argumentos en favor de la adopción de alguna de entre una cantidad de variantes plausibles.

Contrariamente a la opinión de Wellhausen, que sostiene, aun en contra de la evidencia que la arqueología tenía disponible en su tiempo, que la escritura apareció entre los hebreos solamente a principios de la monarquía, estos tenían los medios a su disposición para producir registros escritos desde tiempos muy remotos. Desde por lo menos el año 3100 A. C., en el Antiguo Cercano Oriente se consideraba la escritura como una de las marcas del nivel de la cultura y el progreso humano. Es posible que la escritura haya sido desarrollada originalmente por los sumerios a fin de hacer frente a sus necesidades adminsitrativas y económicas,[2] aunque parece haber habido formas aun más antiguas de comunicación escrita. En todo caso, los logogramas sumerios, los signos silábicos y los determinativos fueron adoptados y expandidos por los acadios durante la primera mitad del tercer milenio A. C. como un vehículo para la expresión del lenguaje semita por ellos utilizado. En el segundo milenio, con algunas modificaciones, la adoptaron los horeos y los hititas, y en la primera mitad del primer milenio A. C. también llegó a ser el medio literario de comunicación de los urartus de Armenia, los que siguieron patrones de expresión lingüística bien establecidos en el Cercano Oriente. Además, el sistema mesopotámico de escritura cuneiforme influyó en el desarrollo de otros dos sistemas de escritura, a saber, el antiguo persa silábico, y la escritura alfabética de Ras Shamra.[3]

Durante el período neo-asirio (900-612 A. C.), el idioma arameo, escrito también con letra alfabética cursiva, era empleado en partes de Mesopotamia, como lo indica la presencia de algunas anotaciones arameas en algunas tablillas cuneiformes.[4] Sin embargo, el origen del arameo, que se usó para escribir algunas secciones del antiguo Testamento (Dn. 4:2-7:28; Jer. 10:11; Ez. 4:8-6:18, 7:12-26), es muy anterior, varios siglos anterior a este período. Pudiera ser que la influencia del protoarameo se haya intensificado en el tercer milenio debido a los invasores nómadas provenientes de los desiertos del norte de Arabia, los que son mencionados en las inscripciones asirias desde el tiempo de Tiglat Pileser I hacia adelante,[5] con los cuales el Pentateuco asocia a los antepasados de Israel (Gn. 24:3ss.; 25:20; 28:2ss,; Dt. 26:5). Hacia el siglo doce A. C., estos grupos se establecieron en comunidades a lo largo de los ríos Eufrates y Tigris desde el Golfo Pérsico hasta el norte de Siria y, hacia el sur, a través de Palestina hasta el norte de Arabia.[6]

Lo que quizás sea la muestra extrabíblica más antigua del arameo es la estela de Melqart,[7] fechada en el siglo nueve A. C. Un poco más tardías son las inscripciones de Zenjirli, una de las cuales menciona a Tiglat-pileser III y data del siglo octavo A. C. Además de las anotaciones en arameo sobre tablillas asirias y babilónicas ya mencionadas, hay una importante contribución a la historia del idioma arameo proveniente de la colonia de mercenarios judíos que en el siglo quinto A. C. estaba estacionada en la isla de Elefantina en el río Nilo cerca de Asuán.

Los eruditos anteriormente solían dividir el arameo en grupo oriental y occidental, siendo el arameo una expresión general utilizada para describir una cantidad de dialectos semitas estrechamente relacionados con el hebreo. También se suponía anteriormente, al no tener indicios en sentido contrario, que el arameo occidental era de origen tardío. Empleando esto como criterio, Driver y otros asignaron una fecha tardía a Daniel.[8] Sin embargo, empleando evidencias aparecidas con posterioridad, R. D. Wilson mostró la falsedad de este argumento, señalando que la pretendida distinción entre arameo oriental y occidental no existía en el período precristiano.[9] La presencia de elementos arameos en las composiciones cueniformes de Ras Shamra, ilustrada principalmente por el cambio consonantal de *z* a *d* en el pronombre relativo y en otros casos, da un nuevo testimonio de la antigüedad de la lengua. En consecuencia, ya no es posible argumentar en favor de una fecha tardía para una composición dada sobre la base de palabras o expresiones arameas que contenga.

A la luz de estudios subsecuentes,[10] ahora parece más deseable dividir el desarrollo del arameo en cuatro períodos: (1) *arameo antiguo*, el idioma de las inscripciones del norte de Siria, de los siglos décimo a octavo A. C.; (2) *arameo oficial* que se empleó extensamente en los períodos asiri (*ca.* 1100-605 A. C.), neobabilónico (605-539 A. C.) y persa (539-331 A. C.); (3) *arameo levantino*, que probablemente alcanzó prominencia en Siria y Palestina después del año 721

A. C.; y (4) *arameo judío palestiniano propiamente tal*, que en el tiempo del Nuevo Testamento estaba formado por varios dialectos (cf. Mt. 26:73). En cuanto a las secciones aramaicas del Antiguo Testamento, así como para la fechación de los libros en que aparecen, es de particular importancia el arameo oficial, que era evidentemente la *lingua franca* en las actuaciones oficiales del gobierno asirio. El arameo oficial se hizo popular porque fue conocido fuera de Mesopotamia más que el cueniforme nativo, y porque era de una naturaleza sencilla y completamente estática.

En consecuencia, hay que tener mucho cuidado cuando se trata de fechar documentos en que aparece el arameo, considerando el prolongado uso que este idioma tuvo. La incidencia de los arameismos frecuentemente indica una fecha antigua más que una reciente, como lo ejemplifica Gn. 31:47 en el nombre arameo (יגר שׂהדותא) que Labán dio al montón de piedras, al que Jacob dio la correspondiente forma hebrea (גלעד). Entre otros vestigios de estructuras aramaicas antiguas en el area de Padán-aram[11] durante el segundo milenio A. C. están los materiales contenidos en textos egipcios del período del Reinò Nuevo (1570-1150 A. C.), que siguen la forma aramea y no la cananea al hablar de Aram-naharaim.[12]

Aunque el arameo oficial era de una naturaleza relativamente estático, sufrió considerables modificaciones ortográficas en el siglo quinto A. C. Este tipo de procedimiento era frecuente en la antigüedad, como puede ser ilustrado por la *Instruction of the Vizier Ptahhotep*,[13] escrita hacia 2400 A. C. en egipcio antiguo[14] y revisada en 1900 A. C. aproximadamente, para incluir predominantemente formas gramaticales de egipcio medio. Las formas resultantes de las palabra o el deletreo de los nombres propios simplemente indica la fecha de la revisión hecha por el escriba, y no la fecha del manuscrito mismo, punto que parece no haber tomado en cuenta H. H. Rowley en su crítica de Wilson.[15] Así, como Rosenthal ha señalado, el criterio utilizado por los estudiosos liberales como evidencia para dar una fecha tardía a Daniel y Esdras no es otra cosa que el resultado de un proceso de modernizar la ortografía que se llevó a cabo en el siglo quinto A. C.[16]

Ya no puede haber duda alguna, por los antecedentes suministrados por la arqueología, en cuanto a que la escritura era una característica de la vida en Siria y Palestina desde los más antiguos niveles ocupacionales. Por cierto, en el tiempo de Moisés habia varios medios bien establecidos de expresión lingüística para la transmisión de comunicaciones escritas. Por las evidencias presentadas por las cartas de Tell el-Amarna es claro que el acadio imperial era la *lingua franca* de la época. En el Egipto faraónico el idioma nativo se había escrito pictográficamente con jeroglíficos desde un período poco anterior al 3000 A. C., y poco después fue representado también por medio de escritura hierática, forma de jeriglífico empleado por los escribas con el propósito de escribir con rapidez. Los cananeos de la Edad de Bronce Tardío (*ca.* 1500-1200 A. C.) utilizaban un lenguaje

cuneiforme nativo, el ugarítico, que tiene muy estrecha afinidad con el hebreo bíblico, y también una variedad de escritura alfabética lineal. Ésta está mejor representada por una estela de Balu'ah en la antigua Moab, y aunque el escrito está muy deteriorado por el tiempo, es quizás la misma que aparece en las tablillas de piedra y de bronce desenterradas en Gebal (la Biblos de los griegos y la Gubla de los acadios). Estas inscripciones "pseudo jeroglíficas," como se las ha denominado, aún no han sido interpretadas en forma satisfactoria. Se piensa que pertenecen a un período entre los siglos dieciocho y quince A. C.

Unas veinticinco inscripciones recuperadas en 1904, desde las minas de turquesa de Serabit el Khadem en la península de Sinaí, que en la antigüedad estaba controlada por los egipcios, han demostrado que por algún tiempo anterior al período de Moisés, existía una forma primitiva de escritura alfabética, denominada de diversos modos: protosinaítica, cananea primitiva y protofenicia. Estas inscripciones fueron descubiertas por Sir Flinders Petrie, quien las fechó más o menos en 1500 A. C.[17] Albright descifró las inscripciones en 1947 y atribuyó su origen al uso de una escritura alfabética por esclavos buyó su origen al uso de una escritura alfabética por esclavos semitas llevados desde Canaán para trabajar las minas de turquesas en los días de Thotmes III.[18] Sin embargo, otros eruditos han expresado su preferencia por una fecha en el Reino Medio y no en el período Imperial (Reino Nuevo). No obstante, por ahora es aceptable una fecha en 1500 A. C. aproximadamente. Por lo general las inscripciones se consideran como conteniendo letras derivadas de los jeroglíficos egipcios, aunque el número de signos diferentes, posiblemente algo más de treinta, indica que el escrito es de un carácter alfabético no egipcio. Tiestos hallados en Gezer, Laquis, Betsemes y Hazor, que tienen signos similares, bien podrían constituir un testimonio del difundido uso de la escritura en Palestina durante este período.

En resumen se puede decir que hacia 1500 A. C. se empezó a usar el alfabeto, distinto de la escritura cuneiforme y del jeroglífico egipcio, en Siria y Palestina, quizás por la necesidad de encontrar una forma menos complicada de escritura que las utilizadas en ese tiempo. Por lo tanto, lejos de ser analfabetos, los habitantes de Siria y Palestina estaban haciendo uso de por lo menos cinco sistemas de escritura durante la Edad del Bronce Tardío.

Aunque hay algunos vacíos en el conocimiento presente acerca del desarrollo de la escritura lineal palestina, paraece que la variedad sinaítica fue seguida muy de cerca por la de Ugarit. Una etapa posterior del protocananeo se puede discernir en una cantidad de inscripciones de Biblos, Betsemes y Laquis, fechadas en los siglos trece y doce A. C.[19] éstas sirven para relacionar las inscripciones protosinaíticas[20] con el material fenicio del siglo décimo A. C. hallado en Biblos en el sarcófago de Ahiram (*ca.* 1000 A. C.). La escritura protofenicia parece haber sido adoptada entre los siglos once y diez A. C. por los arameos, los que introdujeron *matres lectionis* (literalmente "madres de lectura"), el uso de ciertas letras para indicar la presencia de vocales finales largas, característica que aparece

en los textos hebreos y moabitas a partir del siglo noveno A.C. Por ejemplo, en hebreo, se usaban ו, י y ה, para indicar ū, ī y ā, repsectivamente. Las inscripciones arameas del siglo octavo A.C. desarrollaron más este sistema para indicar vocales medias largas, y finalmente se empleaba *'aleph* en raras ocasiones como letra vocal. La escritura hebrea, tanto la lapidaria (inscrita en piedras) como la cursiva desciende del fenicio, y ha permanecido constante en el número de letra y en su valor fonético.

A pesar de que la evidencia está muy dispersa cronológica y geográfica detallado, es suficiente para indicar que el alfabeto hebreo primitivo fue constante a través del milenio que se utilizó, a partir del calendario de Gezer en el siglo décimo A. C.[21] Así Diringer llega la conclusión de que difíclmente alguna de las letras haya cambiado de forma tan radicalmente que un lego pudiera confundir su identidad, fenómeno que es único en la historia de la escritura antigua.[22] La escritura cursiva que varios de los escritores del Antiguo Testamento debieron de emplear en un período anterior sin duda es la encontrada en las puntas de flechas inscritas y en otras fuentes menores del año 1000 A. C. aproximadamente.[23] El grupo de textos más antiguo es el de Samaria, atribuido al reinado de Jeroboam II, y presenta una escritura clara, fluida que es obviamente obra de escribas profesionales.[24] En las inscripciones arameas, moabitas y hebreas se utilizaban divisores de palabras, y en el caso de las inscripciones samaritanas las palabras no vocalizadas estaban separadas por medio de pequeños trazos o puntos. La escritura era muy similar a la inscripción de Siloé, y hacia la época en que fue escrita la ostraca de Laquis se había desarrollado ligeramente en cuanto a forma.

A diferencia del hebreo, los escritos arameos muestran un grado de desarrollo individual a partir del año 1000 A. C. aproximadamente. Los textos recobrados de Arslan Tash y Tell Halaf indica que todavía había un estrecho parecido entre la escritura lineal fenicia y los caracteres arameos hacia 850 A. C. En el siglo séptimo A. C. se hace evidente el estilo crecientemente cursivo en la inscripción de la estela Bar-Rekub,[25] sobre tablillas de arcilla, y en una carta en papiro enviada desde Filistea a Egipto el año 604 aproximadamente,[26] que está escrita con una mano más arcaica que la mayoría de los papiros de Elefantina. En estos textos es común descubrir que coexisten formas arcaicas y formas más recientes del arameo, como en Jer. 10:11.

A fines del tercer siglo A. C. había emergido una escritura semiformal en el arameo persa, similar en carácter a los escritos arameos de Palmira y Nabatea, el que parece haber estado de moda en este período.[27] A principios del segundo siglo A. C., los judíos adoptaron formas modificadas de caracteres arameos, que por ese tiempo se habían apartado considerablemente del fenicio, las primeras etapas de los cuales pueden verse en el Papiro de Nash, *ca.* 150 A. C., que posteriormente se conoció como escritura "cuadrada." Las formas fenicias siguieron en uso por algún tiempo, encontrándose frecuentemente en monedas desde el siglo segundo A. C. al siglo segundo D. C., y sobreviviendo en algunos de los rollos del Mar

Muerto. Los caracteres fenicios fueron perpetuados en una forma más elaborada en la escritura utilizada por los samaritanos. El uso de formas finales especiales para ciertas letras en la escritura aramea "cuadrada" se puede rastrear hasta algunos papiros egipcios del año 300 A. C., pero al principio esas letras no se usaban.

El carácter hebreo formal se desarrolló rápidamente durante el período herodiano (30 A. C.-70 D. C.) y después de ese tiempo se puede investigar su progreso por medio de documentos comerciales y legales fechados.[28] Los manuscritos y fragmentos de Qumrán y Wadi Murabba'at muestran una variedad de escrituras que van desde el Paleohebreo hasta la escritura formal y crusiva de los Judíos Primarios, con algunos escritos griegos y latinos en adición. No hubo intento alguno de indicar la vocalización de las consonantes hebreas hasta cuando se dearrollaron los signos vocales después del siglo quinto D.C., aparte de los *matres lectionis*. Ni el sistema palestino ni el babilónico de vocales supralineales tuvo el éxito que obtuvo el método tiberiano, que fue introducido a fines del octavo siglo de nuestra era. Este fue adoptado posteriormente como el mejor sistema para puntuar el texto hebreo, y aún se usa en las modernas biblias hebreas.

Los materiales de escritura variaban considerablemente, en cierta medida dependiendo del clima y de las condiciones del lugar. Puesto que la piedra era relativamente escasa en Mesopotamia, las inscripciones cuneiformes en esta sustancia estaban limitadas a textos reales o estelas tales como la que contiene el Código de Hamurabi. El medio de comunicación escrita más común en Mesopotamia fue por muchos siglos la tablilla de arcilla, mientras en Egipto es el papiro el que reclama esta distinción desde aproximadamente el año 3000 A. C. Debido a la abundancia de las piedras, en Egipto se hizo costumbre esculpir textos jeroglíficos sobre estelas y en los muros de innumerables templos y tumbas. El metal, como material de escritura, era de un uso mucho menor que la piedra o la arcilla, aunque se ha descubierto inscripciones en sumerio, acádico y persa antiguo hechas sobre objetos de oro, plata, cobre y bronce. El oro se menciona en Ex. 28:36 como superificie de escritura; en esta relación también se menciona varias veces la piedra en el Antiguo Testamento (Ex. 24:12; 34:1; Dt. 4:13; 27:2s.; Jos. 8:32; Job 19:24). El uso de cerámica rota como material de escritura era algo muy difundido a través del Antiguo Cercano Oriente, aunque los tiestos eran de un valor limitado en Mesopotamia, puesto que sólo podían ser utilizados para una escritura como el arameo que se escribía con pluma y tinta y no con estilo. También se empleaba la madera en diversas formas como superficie de escritura (Nm. 17:2s.; Ez. 37:16s.; cf. Is. 8:1; 30:8; Hab. 2:2), al igual que el cuero y el pergamino.

El uso de pieles de animales curtidas para ser usadas como superficie de escritura data de principios del tercer milenio A. C. en Egipto, y duró hasta la conquista árabe en el siglo siete D. C. Es muy posible que las profecías de Jeremías hayan sido escritas en un rollo de piel (Jer. 36:4, 23)--como lo fueron

algunas de las Escrituras del Qumrán--, aunque en aquella ocasión pudo haberse utilizado el papiro. Esto podría estar indicado por el hecho de que la carta de compra firmada por el profeta (Jer. 32:10ss.) era indudablemente un documento en papiro del tipo hallado en Elefantina, y también por el uso de *Chartion* (36:2, 4, 6, 14, en la LXX, cap. 43) y *chartes* (Jer. 36:23, en la LXX cap. 43) en la versión de Jeremías 36 que da la LXX, palabras que denotan ambas una hoja de papiro. Aunque los hebreos curtían pieles de animales (cf. Nm. 31:20; II R. 1:8), el Antiguo Testamento mismo no menciona la escritura en cuero. Sin embargo, el Talmud preserva una antigua tradición de que la Torah mosaica fue escrita en cueros de ganado vacuno.[29] Según Josefo, el manuscrito del Pentateuco del cual se tradujo la LXX estaba escrito sobre cuero, aunque hay poca evidencia que apoye tal declaración.[30]

El difundido uso del papiro de Egipto en Siria desde mucho antes de la primera parte de la monarquía hebrea, se puede apreciar en el informe de Wen-Amón, funcionario egipcio que había sido enviado en un viaje a Biblos el año 1100 A. C. aproximadamente. Entre otros asuntos contenidos en su informe a las autoridades del templo de Amón en Karnak[31] hay una referencia a quinientos rollos de papiro entregados al gobernador sirio como pago parcial de una carga de madera requerida para la barcaza ceremonial de Amón.

A la luz de la evidencia disponible, no hay base alguna en lo absoluto para considerar como anacronismos, según sostienen los adherentes a las teorías de Wellhausen, las referencias veterotestamentarias a la escritura en el tiempo de Moisés (Ex. 17:14; 24:4; 39:14, 30; Dt. 27:3; 31:24; cf. Jos. 18:4ss.) Es claro que en cualquier período desde el tiempo de Moisés hacia adelante, los antiguos hebreos estaban capacitados para producir sus propios relatos escritos. Por cierto, como se mostrará en un capítulo más adelante, hay excelentes razones para creer que el grueso del Génesis fue traído desde Mesopotamia en la forma de tablillas escritas, siendo suplementadas con la adición de los relatos respecto de José. Aunque no hay declaraciones explícitas en el Antiguo Testamento en cuanto a que Moisés supiera leer y escribir, las referencias a sus actividades de escritor parecen dejar pocas dudas en cuanto a esto. Educado presumiblemente en los círculos cortesanos, Moisés tiene que haber estado familiarizado con la escritura egipcia y con sus métodos literarios, y con toda probabilidad con el cuneiforme de los acadios, que desde los comienzos de la era de Amarna había constituido el idioma oficial de la diplomacia en Egipto.

La discusión precedente muestra que los pueblos del mismo trasfondo cultural de los hebreos ya dominaban las letras desde el cuarto milenio A. C. hacia adelante, aunque naturalmente esto no ocurría en forma uniforme. Desde el segundo milenio A. C., a través de todo el Antiguo Cercano Oriente se educaba a los hombres en escuelas no solamente como escribas con propósitos profesionales y comerciales, sino también como expertos copistas. Parece improbable que desde el tiempo de Moisés hacia adelante los hebreos hayan

estado significativamente menos avanzados que sus contemporáneos en este respecto (cf. II S. 8:17), o que fuesen menos escrupulosos en la transmisión de sus textos sagrados que los egipcios o los mesopotámicos.[32] Por cierto, la prolongada tradición hebrea de reverencia por el texto de la Escritura indica que en realidad el caso es lo contrario (cf. Dt. 4:2; Jer. 26:2).

Sobre esta base, ya no es necesario suponer que sea requisito indispensable un extenso período de transmisión oral para llegar a la forma escrita de muchos de, si no todos, los documentos del Antiguo Testamento, como se piensa comúnmente en los círculos liberales.[33] Los eruditos modernos han malentendido en gran medida el propósito y la función de la transmisión oral en el Antiguo Cercano Oriente. La firme tradición del período mosaico, así como de los otros pueblos antiguos distintos de los hebreos, era que cualquier acontecimiento de importancia generalmente era registrado por escrito tan pronto como se producía. Algunos incidentes notables también eran perpetuados en forma de canción e historia, sin duda durante varios siglos, pero el propósito principal de la transmisión oral era la diseminación de la información pertinente entre la gente del día y era en que los hechos ocurrieron. Solamente cuando una generación era sucedida por la otra ocurría que los diversos elementos representados por la transmisión oral llegaban a aproximarse a algo que parecía una secuencia en el tiempo. En consecuencia, es completamente falaz suponer, como lo han hecho muchos eruditos modernos, que una forma de relato oral era el precursor normal y necesario de la etapa escrita. Pocas dudas puede haber de que en muchos casos existieron al mismo tiempo la tradición oral y la escrita por largos períodos.[34] Aunque una tradición podía haber reforzado o corregido a la otra refiriéndose a ella en ocasiones específicas, las dos eran ciertamente libres de seguir un curso independiente, si no uno en que toda relación se perdiera.

NOTAS DE PIE DE PAGINA: CUARTE PARTE. CAPITULO I. HISTORIA DE LA ESCRITURA HEBREA

[1] B. J. Roberts, *The OT Text and Versions* (1951), p. 1.

[2] R. J. Williams, *IDB*, IV, p. 909.

[3] En cuanto al desarrollo de la escritura, véase J. H. Breasted, *AJSL*, XXXII (1916), pp. 230ss.; R. P. Dougherty, *JAOS*, XLVIII (1928), pp. 109ss.; H. Jensen, *Die Schrift in Vergangenheit und Gegenwart* (1935); J. G. Février, *Histoire de l'Écriture* (1948); H. Tur-Sinai, *JQR*, XLI (1950-51), pp. 83ss., 159ss., 277ss., G. R. Driver, *Semitic Writing: From Pictograph to Alphabet* (1944, ed. rev. 1954); D. Diringer, *The Alphabet* (19148), *The Story of Aleph Beth* (1960); I. J. Gelb, *A Study of Writing* (1952).

[4] Cf. J. H. Stevenson, *Assyrian and Babylonian Contracts with Aramaic Notes* (1902).

[5] A. Jeffery, *IDB*, I, p. 186. Cf. J. R. Kupper, *Les Nomades en Mésopotamie au Temps des Rois de Mari* (1957), pp. 147ss., 196; M. McNamara, *Verbum Domini*, XXXV (1957), pp. 129ss.; A. Dupont-Sommer, *VT* supl. I (1953), pp. 40ss.; S. Moscati, *The Semites in Ancient History* (1959), pp. 66s.

[6] R. A. Bowman, *IDB*, I, pp. 191s.

[7] *ANET*, p. 501; *DOTT*, pp. 239ss.; M. Dunand,*Bulletin du Musée de Beyrouth*, III (1941), pp. 65ss.; W. F. Albright, *BASOR*, N. 87 (1942), pp. 23ss.

[8] *DILOT*, pp. 502s., siguiendo a Th. Nöldeke, *ZDMG*, XXI (1867), pp. 183ss., XXII (1868), pp. 443ss., XXIV (1870), pp. 85ss., XXV (1871), pp. 129s., *Die Semitische Sprachen* (1899), pp. 35ss., en *EB*, I, col. 282; C. H. H. Wright, *A Comparative Grammar of the Semitic Languages* (1890), pp. 15s. En posición contraria, véase G. L. Archer, *A Survey of OT Introduction* (1964), pp. 125ss.

[9] R. D. Wilson, *A Scientific Investigation of the OT* (1926), pp. 105ss., *Biblical and Theological Studies by the Members of the Faculty of Princeton Theological Seminary* (1912), pp. 261ss. Cf. H. H. Rowley, *JRAS* (1933), pp. 777ss.

[10] Cf. H. L. Ginsberg, *AJSL*, L (1933), pp. 1ss., LII (1935), pp. 95ss.; R. A. Bowman, *JNES*, VII (1948), pp. 65ss.; J. Kutscher, *EB* (1955), I, col. 584ss.

[11] Cf. W. F. Albright, *Archiv für Orientforschung*, VI (1931), p. 218n. 4.

[12] I . J. Gelb, *Hurrians and Subarians* (1944), p. 74.

[13] *ANET*, pp. 512ss.; cf. *FSAC*, p. 79.

[14] Cf. G. Fecht, *Die Habgierige und die Maat in der Lehre des Ptahhotep* (1958), pp. 49s.

[15] Rowley, *The Aramaic of the OT* (1929), pp. 23ss.

[16] F. Rosenthal, *Die Aramäische Forschung* (1939), p. 676; cf. K. A. Kitchen, *NBD*, p. 58.

[17] W. F. M. Petrie y C. T. Currelly, *Researches in Sinai* (1906), pp. 129ss.

[18] Cf. *AP*, pp. 188s. además, *BASOR*, N. 110 (1948), pp. 6ss.; F. M. Cross, *BASOR*, N. 134 (1954), pp. 15ss.

[19] Cf. R. H. Pfeiffer, *AJA*, XLI (1937), pp. 643s.; J. W. Flight en E. Grant (ed.), *Haverford Symposium on Archaeology and the Bible* (1938), pp. 114ss.

[20] Cf. J. T. Milik y F. M. Cross, *BASOR*, N. 134 (1954), p. 9.

[21] W. F. Albright, *BASOR*, N. 92 (1943), pp. 16ss.

[22] D. Diringer, *BA*, XIII, N. 4 (1950), p. 84.

[23] Cf. J. T. Milik, *BASOR*, N. 143 (1956), pp. 3ss.

[24] *ANET*, p. 321; *DOTT*, pp. 204ss.; *WBA*, p. 158; Y. Yadin, *Studies in the Bible* (1960), pp. 9ss.

[25] J. B. Pritchard, *The Ancient Near East in Pictures* (1954), p. 460.

[26] D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldean Kings (626-556 B. C.) in the British Museum* (1956), p. 28; *DOTT*, pp. 251ss.

[27] D. J. Wiseman, *NBD*, p. 1349.

[28] F. M. Cross, *BANE*, pp. 136ss.

[29] *Maccoth*, p. 5.

[30] *AJ*, XII, 2, p. 11; cf. la *Letter of Aristeas*, III, p. 176.

[31] *ANET*, pp. 25ss.

[32] Cf. W. J. Martin, *The Dead Sea Scroll of Isaiah* (1954), pp. 18s.

[33] Cf. E. Neilson, *Oral Tradition* (1954); B. S. Childs, *Memory and Tradition in Israel* (1963).

[34] H. S. Nyberg, *ZAW*, LII (1934), pp. 241ss. y *Studien zum Hoseabuch* (1935), pp. 7s., pero sostiene que una pequeña parte del AT tenía forma escrita fija antes del período post exílico.

II. EL TEXTO DEL ANTIGUO TESTAMENTO

A. LA TRANSMISION DEL TEXTO HEBREO

1. *Progresos premasoréticos.* Aunque los judíos tenían mucho cuidado en la preservación y transmisión de sus Escrituras, es importante notar que los detalles del texto no habían sido estandarizados en el tiempo en que tomó su forma final el canón del Antiguo Testamento. Los manuscritos de Qumrán han demostrado que en el período precristiano inmediato había varios tipos de textos en circulación, algunos con lecturas diferentes que las del texto masorético tradicional. Durante los dos primeros siglos A. C. aproximadamente, cayó sobre los antiguos escribas o *Sopherim* la responsabilidad de preservar y transmitir el texto hebreo que más tarde llegó a ser conocido como Masorético. Los *Sopherim* fueron llamados así, según el Talmud,[1] porque contaban escrupulosamente las letras de la Torah. En el período precristiano inmediato, las autoridades judaicas se preocuparon mucho del modo de preservar el texto del Antiguo Testamento en la forma más pura posible, preocupación impulsada tanto por la existencia de variantes en los manuscritos como por las diferencias entre los textos del Hebreo y la LXX. Esta preocupación recibió una forma más definida como resultado de la controversia con los cristianos, lo que hizo que fuera importante para ellos el tener un texto bíblico normal, no simplemente como una base segura para la controversia teológica, sino también para el descubrimiento de la voluntad divina según se revela en las palabras mismas de las Escrituras.

Durante el segundo siglo el movimiento para establecer un texto de la Biblia Hebrea autorizado ganó en fuerza, mayormente por el entusiasmo del famoso anticristiano, el Tabí Aqiba (m. *ca.* 132 D. C.). Comprendió más que sus contemporáneos la importancia de la existencia de un texto fijo de la Escritura tanto para la apologética judaica como para la exégesis haláquica y hagádica. A él se le atribuye el dicho que "la exacta transmisión (*massoreth*) del texto es una salvaguarda de la Torah."[2] Desarrolló el método exegético verbal de su maestro Nahum de Gimzo, con el cual estudió durante veintidós años, y lo utilizó para descubrir verdades escondidas y significados espirituales en partícules hebreas aparentemente sin importancia. Los elaborados métodos del Rabí Aqiba se reflejan en la obra de Aquila, pagano de Sínope, que primero abrazó el cristianismo, y luego, más tarde, se hizo judío. Hacia el año 130 D. C., Aquila preparó una nueva versión griega literal a partir del texto hebreo normal, preocupándose poco de la sintaxis y del idioma griego. Aparte de sus deficiencias literarias se atrajo el enojo de los cristianos al alejarse de la tradición de la LXX y preferir la traducción "doncella" en lugar de "vírgen" en Is. 7:14.

Aun cuando es muy probable que hubiera una estandarización del texto hebreo en el tiempo del Rabí Aqiba, las Escrituras resultantes aún contenían muchas lecturas divergentes, variantes en ortografía y cosas semejantes. Los escribas que ejercían sus funciones en este tiempo indicaron por medio de algunas marcas los pasajes del texto de cuya integridad dudaban. En un período bastante temprano el texto fue dividido en secciones, sea de acuerdo con pausas lógicas del relato o en base de pasajes utilizados para lecturas litúrgicas. La subdivisión de los libros de la Biblia en versículos ocurrió también bajo la dirección de los escribas, aunque la división actual en capítulos es comparativamente reciente en origen.[3]

2. *La obra de los masoretas.* La obra de los escribas llegó a su fin a principios del siglo sexto después de Cristo, y en su lugar surgieron los masoretas. Aunque los eruditos han discutido bastante sobre la ortografía correcta,[4] el nombre mismo se remonta a los tiempos mishnaicos[5] (como se ha visto en el epigrama de Aqiba un poco antes) y lleva consigo la idea general de una tradición transmitida. Los masoretas eran los custodios del texto sagrado tradicional, y estuvieron activos desde el año 500 D. C. hasta el año 1000. Continuaron y completaron los objetivos de los *Sopherim* y de los rabíes fijando definitivamente una forma del texto hebreo, que posteriormente llegó a conocerse como Texto Masorético. Consecuentemente se preocuparon de la transmision del texto consonantal tal como lo habían recibido, así como de su pronunciación, sobre la base de que el texto mismo era inviolable y cada consonante sagrada.

La detallada obra estadística emprendida por los masoretas en cada libro comprendía la cuenta de los versículos, palabras y letras, determinando el medio del libro (procedimiento útil en el caso de composiciones bífidas o en dos partes), notando peculiaridades de estilo y otros asuntos similares. Esta información era incluida en la *Massora finalis* o notas finales, con las cuales concluía cada libro de la Biblia Masorética, y se imprime de esa forma en las versiones modernas del texto. Según Pfeiffer ha observado,[6] algunas observaciones de los masoretas relacionados con formas transcripcionales poco usuales de algunas letras del alfabeto podrían haber estado basadas en tendencias críticas. Los masoretas reemplazaron la anterior transmisión oral de tales peculiaridades textuales por medio de Masoras marginales o notas marginales, escritas a un costado (*Massorah parva*) o en una forma más grande en la parte superior o en la inferior de los márgenes (*Massorah magna*) del manuscrito. El material de las notas finales es similar en carácter al de las notas marginales, y contiene informaciones tales como el número de las secciones, versículos y palabras en el libro en particular, junto con ayudas para memorizar estos detalles.

Puesto que era el objetivo declarado de los masoretas transmitir el texto hebreo en una forma inmutable desde el que habían recibido, dejaban las sagradas consonantes completamente intactas. Pero en los casos en que su preparación y experiencia los persuadía de que se podía hacer correcciones o mejoras en pasajes que contenían corrupciones evidentes, anotaban la forma corregida por medio de

una nota marginal, procedimiento que evitaba cualquier alteración del inviolable texto escrito. La lectura favorita era conocida como *Qᵉre*, que quiere decir "lo que se debe leer," en contraste con el texto consonantal sagrado, la *Kᵉthibh* o Escritura "escrita." Los *Qᵉre* en ocasiones puede haber constituido una verdadera variante o lectura alternativa, dado que de ningún modo es desusado que los copistas suministran ese tipo de material en el proceso de efectuar su trabajo. Por otra parte, hay muchos casos en que la lectura masorética marginal se puede calificar solamente como conjetura. Aunque los eruditos difieren en sus cuentas, se ha estimado que hay unas cinco mil variantes en el texto masorético, de las cuales tres mil quinientas son de carácter ortográfico.[7]

Al principio las masoras eran transmitidas oralmente, pero hacia el siglo sexto las actividades de las diversas escuelas masoréticas al tratar de fijar el texto y su pronunciación llevaron a la costumbre de acentuar y vocalizar por medio de "puntos" vocales. Poco después de principios del décimo siglo, los sistemas babilónicos y palestinos de poner las vocales sobre y entre las consonantes dieron paso al metodo tiberiano de poner los puntos vocales bajo la consonante hebrea (con la excepción de un signo vocal).[8] Este sistema que fue adoptado por los masoretas occidentales, era un método diseñado trabajosamente y cuidadosamente regulado, que en ciertos casos exigía que la pronunciación condicional de palabras específicas fuese corregida conforme a sus reglas.[9]

Aunque a veces se considera que la vocalización tiberiana se caracteriza por su mecanicidad inerte, cabe tener presente que su artificialidad pudo haber sido ocasionada por los gramáticos siguientes, que subordinaron la flexibilidad del sistema familiar de los masoretas de Tiberías a los intereses de la esquematización gramatical. El hecho de que hay evidencias de numerosas incongruencias e irregularidades en la puntuación vocálica parece indicar la existencia de algún grado de libertad que se perdió cuando la tradición masorética llegó a su fin durante el siglo doce.

Sin embargo, los masoretas occidentales no presentan una completa armonía entre ellos mismos, y en la primera mitad del siglo diez surgieron en Palestina dos familias masoréticas principales, la de Ben Asher y la de Ben Neftalí. Cada familia preparó una copia normal de la Biblia Masorética, cuyas diferencias textuales[10] mínimas no inciden mayormente en el sentido de los pasajes afectados. Cinco generaciones de la familia de Ben Asher trabajaron en el texto hebreo,[11] de los cuales los más famosos fueron Ben Asher mismo y su hijo Aarón. El primero copió un códice de los profetas el año 895 D. C. y le puso puntos vocálicos y una Masora. Este célebre manuscrito ahora está en la sinagoga Qaraíta de El Cairo. Aarón Ben Moshe Ben Asher suministró la puntuación vocálica y una Masora para un códice bíblico completo escrito por un masoreta desconocido a principios del siglo décimo, una copia de la cual se tenía en la sinagoga sefaradí de Aleppo. Otra copia del texto de Ben Asher fue hecha el

año 1010 D. C. aproximadamente en el Cairo, por Samuel Ben Jacob. Este importante manuscrito de toda la Biblia hebrea está en Leningrado.

La familia de Ben Neftali no es tan conocida, dado que el texto por ellos patrocinado no obtuvo un favor especial, y sólo se preserva en parte.[12] El códice Reuchlin del año 1105 D. C. en Karlsruhe es una de los mejores representantes del acercamiento de Ben Neftalí a los problemas del texto hebreo. Una contribución importante para su virtual olvido fue el decreto de Maimónides (m. 1204 D. C.) en el siglo doce en el sentido que el texto y la vocalización de los manuscritos de Ben Asher debían ser tenidos como la norma de allí en adelante.

El texto de Ben Asher, influido por el de Neftalí, fijó la pronunciación en forma más exacta por medio del sistema de acentuación, aunque no pudo excluir completamente algunas influencias extranjeras que afectaban a la vocalización. Esto dio como resultado diferencias entre los manuscritos de ben Asher y lo que más adelante llegó a ser el texto oficial del Antiguo Testamento. Fue solamente durante el siglo catorce de nuestra era que el proceso de asimilación mutua se completó.[13] Su resultado fue el *textus receptus* hebreo de fines de la Edad Media, texto de carácter mixto que formó la base de la mayoría de los manuscritos de la Biblia Hebrea. Fue encontrado en las biblias rabínicas medievales, que contenían los Tárgumes Arameos y los comentarios de rabinos autorizados, tales como Kimchi, Rashi, Ibn Ezra y otros, además del texto.

Las primeras ediciones impresas[14] de partes de la Biblia Hebrea fueron hechas el año 1477, quizás en Bologna; la primera Biblia completa apareció en Soncino en 1488, seguida tres años más tarde por una segunda en Nápoles, y en 1494 por una tercera en Brescia. La primera Biblia Rabínica fue producida por Felix Pratensis y la publicó en Venecia Daniel Bomberg en los años 1516-1517. Sirvió como base a la segunda Biblia Rabínica, la obra de cuatro volúmenes de Jacob Ben Chayyim en 1524-1525, también publicada por Bomberg. La importancia de esta obra fue reconocida casi de inmediato, porque ofrecía un texto basado en el estudio de manuscritos y ediciones anteriores. Aunque el texto resultante era de un carácter decididamente ecléctico, fue aceptado como virtualmente normativo y tuvo tal autoridad hasta el siglo diecinueve. El texto de Ben Chayyim fue seguido por otras Biblias Rabínicas (publicadas en Venecia en 1546-1548, 1568, y 1617-1619), pero la edición de Buxtorf, publicada en Basilea en 1611, así como la editada en 1618, contenía un tipo de texto híbrido basado en Ben Asher y en la Políglota Complutense, editada con sanción papal en Complutum en 1514-1517.

La necesidad de apoyarse en textos que fueran anteriores al de Ben Chayyim se hizo evidente en la primera edición crítica de la Biblia editada en 1720 por J. H. Michaelis, que consultó manuscritos que contenían variantes del texto popularmente aceptado. Kennicott hizo en 1776 una colección de variantes. En los siglos dieciocho y diecinueve fueron hechas por J. B. de Rossi, Baer y Delitzsch. En el siglo veinte C. D. Ginsburg editó un texto crítico.[15] La revisión

textual de J. Athias y J. Leusden en 1661-67 de la edición manual de J. Buxtorf, publicada en 1611 y básada en los textos de ben Chayyim y el Políglota Complutense, fue perpetuada en las ediciones, de amplia circulación, de A. Hahn (1832, 1833, 1868) y M. Letteris de Viena (1852). Esta fue adoptada como su texto por la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera, la que lo reimprimió desde 1866 hacia adelante. Haupt publicó una edición crítica del texto del Antiguo Testamento (que nunca fue completada), la que fue publicada en los Estados Unidos.[16] Presentaba una variedad de colores en las páginas como un medio de distinguir las diversas fuentes literarias que los proponentes del método analítico de Graf-Wellhausen pretendían haber determinado en los diversos libros. El texto hebreo estaba impreso sin vocales, y lo acompañaban notas críticas.

Las primeras dos ediciones de la Biblia Hebrea Kittel se basaron en general en el texto de ben Chayyin, pero ofrece lecturas variantes de versiones antiguas junto con enmiendas en carácter de conjeturas.[17] En la tercera edición, Paul Kahle imprimió el texto de ben Asher en su forma más pura, junto con un aparato crítico que daba diversas variantes.[18] Este regreso al texto de ben Asher fue de gran importancia en la historia del estudio de la tradición masorética, y su validez fue confirmada por la edición Snaith de la Biblia Hebrea, acerca de la cual se dirá más en las páginas venideras.

3. *Los textos de Qumrán.* Hasta el descubrimiento de los Rollos del Mar Muerto en 1947, el estudio crítico del texto del Antiguo Testamento se veía estorbando por el hecho de que los manuscritos hebreos más antiguos eran del año 900 D.C. aproximadamente.[19] En 1890 se descubrió, en el depósito de rollos o *genizah* de la Antigua Sinagoga de El Cairo, una cantidad de manuscritos, que finalmente no resultó tan significativo como al principio se pensó.[20] Algunos de los manuscritos descubiertos en este escondite contenían puntuación supralineal, pero la elevada estimación de su valor para el texto masorético vocalizado se vio disminuida cuando se descubrió que había una marcada falta de regularidad en la vocalización. Este factor, así como la casi completa falta de variación respecto del texto consonantal tradicional, mostró que en el tiempo en que se habían escrito los manuscritos la vocalización era de importancia secundaria para la transmisión exacta del texto. Algunos de los manuscritos bíblicos pueden datar de un poco antes del siglo noveno aunque es muy difícil establecer una fecha para muchos de los rollos.[21]

Tan poco prometedoras eran las perspectivas de acercarse más en el tiempo a los autógrafos hebreos originales, que F. G. Kenyon escribió en 1939:

> Verdaderamente no hay probabilidad alguna que podamos encontrar manuscritos del texto hebreo que vayan más allá, a un período anterior a la formación del texto que conocemos como masorético.[22]

Esta desalentadora perspectiva cambió dramáticamente debido al inesperado descubrimiento de los rollos en las cuevas de Qumrán. Cuando las discusiones

sobre la autenticidad y fecha de los materiales se apaciguaron, se hizo evidente que los rollos y fragmentos bíblicos de un solo soplido habían hehco un avance de un milenio en cuando a fuentes existentes, con lo que los manuscritos adquirieron un valor inapreciable para el crítico textual y para el paleógrafo.[23] La identidad de la secta que había preservado este material fue poco menos que un problema cuando se descubrió que un manuscrito mutilado de 4Q tenía afinidades con una antigua obra judía conocida como el Documento Zadoquita, fechado entre los siglos diez y doce después de Cristo, y descubierto por primera vez en la *genizah* de la Sinagoga Antigua de El Cairo en 1876.

Los manuscritos bíblicos de Qumrán han confirmado en forma incuestionable la tradición general respecto del tremendo cuidado ejercido en la transmisión de las Escrituras, y han hecho evidente que se debe otorgar al texto masorético mucho más respeto que el que se le ha dado en ciertos sectores. Los primeros estudios de los rollos de Qumrán muestran que siguen la tradición de los masoretas en forma más regular que la del griego de la LXX,[24] y que contiene reflejos de fuentes antiguas en cuanto a ortografía y formas de nombres.[25] La ortografía del rollo grande de Isaías (1QIsa^{a}) tiene ciertas características fonéticas que son menos prominentes en el texto masorético, y señalan que ha habido algún grado de desviación de la tradición del período precristiano inmediato. Al compararlo con el texto recibido, se ve que está marcado particularmente por formas de *scriptio plena,* por sufijos completos de la segunda y tercera persona masculino plural y en la segunda persona masculino singular, y también en algunas formas verbales. Aun cuando algunas correcciones hechas por los escribas son notables en el rollo, tienen el efecto de poner el texto, más que la ortografía de palabras particulares, en línea con la tradición masorética, aunque ello no ocurre uniformemente así.

Parece que 1QIsa^{a} suministraba una ortografía fonética destinada a hacer que la lectura del texto hebreo fuese considerablemente más fácil para sus contemporáneos sin alterar al mismo tiempo la pronunciación consagrada. Esto contrasta con el procedimiento adoptado en el rollo fragmentario de Sukenik (1QIsa^{b}), que siguió la forma más antigua de ortografía, la empleada antes de la destrucción del segundo templo. Hay numerosas divergencias textuales entre 1QIsa^{a} y la tradición masorética, y mientras algunas quizás sean mejoramientos del *textus receptus*, hay otras que evidentemente son el resultado de un error o de una corrupción del texto.[26] Por ejemplo, de trece lecturas adoptadas por RSV (versión inglesa) basándose en el texto de 1QIsa^{a}, cinco de ellas no tienen apoyo alguno en otras versiones antiguas. El rollo 1QIsa^{b} contiene unas pocas lecturas que discrepan del Texto Masorético, y es interesante notar que dos de ellas (1QIsa^{b} 53:11, 12) refuerzan la tradición de la LXX y no la del Texto Masorético. Aun más notable es el hecho de que 1QIsa^{a} también sigue la tradición preservada por la LXX en estos dos pasajes, circunstancia que podría bien indicar la posibilidad de error en la transmisión del Texto Masorético mismo. Fuera de los

dos casos mencionados, hay otras nueve divergencias textuales en 1QIsa^{b}, todas las cuales pueden ser explicadas sobre bases que hacen que no sean variantes genuinas. La lista preparada por Loewinger[27] contienen unas trecientas divergencias, pero la mayoría de estas tienen que ver con la inserción de las consonantes (ו) y (י), fenómeno que ya había sido observado en relación con algunos manuscritos de la *genizah* de El Cairo.

Dejando a un lado su importancia al reflejar las fases tradicionales de la otrografía hebrea,[28] los rollos bíblicos de Qumrán son de gran valor porque indican la pronunciacion del hebreo en el período inmediatamente anterior a la era cristiana. La pronunciaión del hebreo había sido un asunto muy discutido en los círculos de especialistas,[29] puesto que nadie puede estar absolutamente seguro en cuanto a la pronunciación precisa de diversas lenguas de la antigüedad, y toda información que contribuya a dilucidar esto recibe una cordial bienvenida. Por otra parte, los rollos han demostrado que eran incorrectos los puntos de vista, largamente sustentados entre los eruditos, que sostenían que el hebreo ya era una lengua muerta antes del segundo siglo A. C., puesto que los manuscritos muestran en forma conclusiva que en algunas áreas el hebreo persistía como una lengua viva, pese al hecho de que la mayoría de los judíos de Palestina hablaban arameo en una u otra de sus formas dialectales.[30]

Los estudios anteriores en cuanto a la relación entre el texto hebreo y la LXX[31] recibieron un fuerte estímulo de los descubrimientos en Qumrán,[32] particularmente cuando framentos de I Samuel fueron recuperados de 4Q, los que mostraron representar la misma tradición general del texto hebreo que hay tras la LXX.[33] Las divergencias entre el Texto Masorético y los textos griegos indican que los fragmentos preservan una cantidad de lecturas originales que no están representadas en la tradición masorética o en la tradición griega.[34] Así, el texto de I Samuel de 4Q contiene la frase "y será *nazir* para siempre" en I S. 1:22, oración que se había perdido por haplografía tanto del texto hebreo como del griego, forma de omisión hecha por los escribas que era común en la antigüedad, y en virtud de la cual una letra, una sílaba o una palabra se escribe una sola vez cuando hay que escribirla más veces. Este material es de inmensa importancia para la historia del texto del Antiguo Testamento, puesto que señala hacia una etapa de desarrollo anterior a la estandardización de la tradición literaria.

Por las evidencias presentadas por los descubrimientos de Qumrán, parece que había por lo menos tres distintos tipos de textos bíblicos en circulación entre los judíos de la Segunda República.[35] Este descubrimiento, que ya ha hecho estremecerse los fundamentos de la crítica literaria tradicional, que dependía de un texto clásico "fijo," muestra evidentemente que la forma masorética representa solamente una línea de tradición literaria hebrea. Aun la Torah existía en varias formas textuales, contrariamente a los puntos de vista sustentados por algunos eruditos de una generación anterior, como ha sido demostrado en forma concluyente por los fragmentos del Pentateuco recuperado de 4Q.[36]

B. LA RESTAURACION DEL TEXTO HEBREO

El Pentateuco Samaritano. Además de los rollos y fragmentos de Qumrán, valiosos como son, hay otras fuentes disponibles para la tarea de restaurar el texto del Antiguo Testamento. En este sentido es de gran importancia el Pentateuco Samaritano, que incuestionablemente deriva de una fuente textual muy antigua. Los judíos consideraban a los samaritanos como descendientes de expatriados desde Mesopotamia a los cuales Sargón había establecido en Samaria y sus alrededores después de la caída del Reino del Norte el año 722 A. C. (II R. 17:24ss.). Otros colonos fueron traídos a la comunidad por Esar-hadon y Asurbanipal (cf. Ez. 4:2, 10-- "Asnapar," RVR, 60). Cualquier conocimiento que tuvieran del judaísmo fue desechado como una pura coincidencia y, por cierto, como superficial, y en consecuencia se les consideró a lo sumo como un grado aparte de los gentiles. Los samaritanos mismos tenían una teoría completamente defierente acerca de sus orígenes, remontando su descendencia a aquellos israelitas que habían permanecido leales a Dios cuando el Arca del Pacto fue depositada en el santuario rival de Silo (Jue. 18:1), en vez de ser puesta sobre el Monte Gerizim, donde ellos reclamaban debía estar la verdadera localización.[37] La infamia de construir un segundo templo sobre el lugar incorrecto fue perpetrada por Esdras, quien desde el punto de vista de los samaritanos falsificó el texto sagrado y persuadió a los exilados que regresaban a que levantasen el segundo templo en Judea.

Obviamente, ambos puntos de vista tienen algo en su favor. El relato bíblico del cambio de población después de la caída de Samaria es apoyado en su sentido general por los anales asirios,[38] aunque es muy probable que la secuencia de tiempo indicada en II Reyes haya tenido algo de compresión en la forma que ahora tiene el relato. En realidad, la colonización parece haberse realizado a través de una cantidad de años y bajo varios reyes asirios en sucesión. Así los hamatitas probablemente fueran transportados a Samaria después que Sargón suprimió un levantamiento en Hamat el año 721 A. C., mientras los de Cuta bien pudieron haber llegado a Samaria bajo Asurbanipal más bien que bajo Salmanasar V.

Frente a esto hay que señalar que hay bastante apoyo para la pretensión samaritana de ser una antigua secta judaica, pese a que su testimonio a este efecto frecuentemente aparece exagerado. Aunque Sargón solamente desplazó a 27.290 personas, un registro contemporáneo de fuentes hebreas (II R. 15:19)[39] pone el número de propietarios de tierras en 60 mil, mientras el cronista (II Cr. 34:9) habla de un "remanente" de Israel todavía residente en Efraín y Manasés casi un siglo después, en el período de Josías (640-609 A. C.). Esto parecería implicar que la caída de Samaria quedaron atrás los artesanos y los campesinos, y que son estos aquellos con los cuales se mezclaron los inmigrantes de Mesopotamia a través de matrimonios mixtos y los que después tomaron el nombre de

samaritanos. Desde este punto de vista, entonces, la enemistad entre los judíos y los samaritanos que se hizo tan marcada en un período posterior realmente no sería otra cosa que una perpetuación de la antigua animosidad existente entre Judá e Israel.

Como Gordon ha mostrado,[40] hay considerables evidencias en favor de que el principal santuario de Israel debió quedar localizado en territorio samaritano en vez de quedar en Judea. Josué 8:30ss.[41] relata que después de la caída de Ai, Josué levantó un altar en el Monte Ebal, y en el momento de su consagración la mitad en el Monte Ebal, y en el momento de su consagración la mitad del pueblo se reunió cerca de él mientras la otra mitad se reunió junto al monte gemelo, el Monte Gerizim, que estaba al otro lado de un estrecho valle. Es significativo comprender que el altar que Josué levantó en el monte Ebal era el único que debía ser erigido en conformidad con las instrucciones expresas de Moisés (Dt. 27:4). La importancia del lugar debe ser juzgada por la orden que Moisés dio de escribir la ley sobre las piedras del altar allí (Dt. 28:7), y que las maldiciones que caerían sobre quien quebrantase la ley debían ser proclamadas solemnemente desde la falda del Monte Ebal (Dt. 11:29; 27:13; Jos. 8:33s.). Parece probable que Moisés tuviera la intención de que el centro de la nación hebrea estuviese, en lo religioso, en el Monte Gerizim, como insistían los samaritanos, y no en Jerusalén, que fue una plaza fuerte de los jebuseos hasta el tiempo de David. Es cosa comprobada que la capital de la nación unida fue elegida más por consideraciones políticas que religiosas, mientras el templo mismo fue un agregado al palacio real y no una estructura principal en sí mismo.

A pesar de sus propias tradiciones respecto del Monte Gerizim y del primer regreso del exilio, los samaritanos ofrecieron ayudar en la reconstrucción del templo postexílico en Jerusalén (Esd. 4:2). No obstante, estos "enemigos de Judá y Benjamín" fueron rechazados por Zorobabel; con la venida de Esdras y Nehemías, las tensiones aumentaron considerablemente. Los samaritanos, siendo de origen mixto, sintieron el peso de las reformas religiosas bajo Esdras. La situación alcanzó su clímax cuando Nehemías expulsó al hijo del sumo sacerdote por haberse casado con la hija de Sanbalat (Neh. 13:8, 28, 30).[42] Josefo relata un incidente similar, haciendo responsable a Sanbalat por la construcción del templo samaritano en el Monte Gerizim.[43] Sanbalat fue uno de los principales opositores de Nehemías, y según los papiros de Elefantina era gobernador de Samaria el año 407 A. C. Si la historia de Josefo es verdadera (circunstancia que desechan la mayoría de los eruditos modernos),[44] podría tratarse de un relato distinto aunque similar,[45] o de un malentendido por parte de Josefo en cuanto a varios de los detalles, lo cual parece ser lo más probable. Sin embargo está en lo correcto cuando fecha la construcción del templo samaritano en el año 330 A. C.[46]

Los samaritanos tenían su propia versión del Pentateuco Hebreo, único material canónico reconocido por ellos, y que consideraban contemporáneo con el

origen de la secta misma. Su texto era independiente de la tradición judaica. Desde un punto de vista judaísta se pensaba como más probable que hubiera surgido al tiempo de regresar los sacerdotes hebreos deportados, cuya tarea era instruir en la ley de Dios a los recientemente establecidos habitantes de Samaria, después que una paga de leones los aterrorizó (II R. 17:26ss.). Es obviamente exagerada la pretensión de los samaritanos de que su manuscrito más antiguo del Pentateuco se remonta a Abisúa, el bisnieto de Aarón (I Cr. 6:3s.), pero el canon del Pentateuco Samaritano antecede por largo tiempo al cisma del tiempo de Nehemías, puesto que constituye toda la Biblia de la comunidad samaritana antes y después de ese período.[47]

La naturaleza conservadora del grupo, unida a la tenacidad con que se aferraban a su punto de vista teológico particular,[48] dio como resultado la preservación del contenido de su Biblia en buena medida en la forma que tenía al principio. Dado que la comunidad samaritana, de la cual unas pocas familias sobreviven en los alrededores de Nablus, no era grande ni estaba extendida por un vasto territorio, la posibilidad de incidencia de corrupciones textuales o de divergencias recensionales fue siempre mínima. Así, aparte de las alteraciones deliberadas del texto arquetipo, el Pentateuco Samaritano da testimonio de una de las formas textuales más antiguas del Pentateuco Hebreo, la que ya estaba en circulación en el siglo quinto A. C. y que posiblemente podría remontarse al período del Reino Unido.

Naturalmente, hay muchas dudas acerca de quien fue responsable de la modificación del texto hebreo del Pentateuco del cual los samaritanos obtienen su creencia de que el culto divino se debe tener exclusivamente sobre el Monte Gerizim, puesto que hay evidencias de un tradición similar entre los hebreos mismos que posteriormente fue suprimida.[49] Sin embargo, por otra parte, es bastante claro que los escribas samaritanos alteraron el texto del Pentateuco para que sirviera a sus particulares intereses históricos y teológicos. A fin de realzar el prestigio del Monte Gerizim, agregaron una extensa interpolación después del Decálogo en Ex. 20:17 y en Dt. 5:21, formada principalmente por material de Dt. 11:29s. y 27:2-7, en que se puso "Monte Gerizim" en lugar de "Monte Ebal." Desechando las consideraciones geográficas, los samaritanos cambiaron la referencia en Dt. 11:30 de "frente a Gilgal" a "frente a Siquem." Los intereses dogmáticos son responsables de la alteración de la conocida frase deuteronómica "el lugar que Jehová tu Dios escogiere" de modo que el verbo diga "ha escogido," lo cual se logró" por la omisión de la consonante inicial.[50] Otros cambios son de orden ortográfico y gramatical y no afectan el sentido de las palabras, tales como el uso de *matres lectionis* y la eliminación de algunas construcciones poco usuales y de algunos antropomorfismos.

La antigüedad del arquetipo es evidente por la confusión que se hace, en los manuscritos más antiguo existentes, entre las consonantes ד y ר, y también entre las letras מ y נ, situación que normalmente no podría haberse producido en un tipo de escritura arcaizante post exílica. Es mucho más probable que una

confusión de este tipo se haya producido en los muy antiguos caracteres angulares sidónicos, en las formas de letras de la Piedra Moabita o en la inscripción de Siloé del tiempo de Ezequías. Las marcas divisoras de palabras del Pentateuco Samaritano son de un tipo que se emplea comúnmente en las inscripciones arameas, moabitas y hebreas primitivas, lo que indica una fecha antigua para el manuscrito prototipo. Los samaritanos evidentemente no pronunciaban las guturales. Esta podría constituir una peculiaridad dialéctica que indica que la pronunciación de ellos data del tiempo de Acab y de sus sucesores en Israel, cuando el fenicio no gutural era popular en el reino del norte[51] en oposición del dialecto de Judea preservado en el Texto Masorético. Según algunas estimaciones, la fijación del Pentateuco Samaritano en su escritura de ornato arcaizante ocurrió en el primer siglo A. C., [52] pero Greenberg, entre otros, prefiere una fecha en el cuarto siglo A. C.[53] El estilo de la letras es similar a la escritura paleohebrea, y los manuscritos existentes del Pentateuco Samaritano muestran que esta antigua versión poseía una voaclización desarrollada y una forma poco usual de división en párrafos.[54]

Aunque hay algunos indicios de un proceso de refinamiento textual, parece razonablemente claro que los samaritanos no poseían un cuerpo profesional de escribas en algún período dado de la antigüedad. Este hecho se hace evidente por la naturaleza de las variantes, que son difícilmente compatibles con un estudio textual serio. Según una estimación de Kahle, el Pentateuco Samaritano difiere del Texto Masorético en unos 6.000 casos, y de estos, concuerda con la LXX y con el Texto Masorético en 1900 casos.[55] Es muy dudoso que el Pentateuco Samaritano haya preservado una mejor lectura que el Texto Masorético en todos los casos, aun cuando Kahle es de opinión de que la versión samaritana es el texto mejor preservado del Pentateuco Hebreo.[56] Es probable que las lecturas mejores sean aquellas en que el Pentateuco Samaritano tiene el apoyo de la LXX y del texto griego que es la base de algunos pasajes del Nuevo Testamento (Hch. 7:4, 32; Heb. 9:3, 4).[57]

Como se dijo anteriormente, muchos de los cambios en el texto del Pentateuco Samaritano son voluntarios, accidentales o producto de la ignorancia y malentendimiento de la gramática y la sintaxis. De una naturaleza diferente es la tradición respecto de las cronologías de las genealogías de Génesis, particularmente en los capítulos 5 y 11, donde el Pentateuco Samaritano presenta un registro que es independiente tanto del Texto Masorético como de la LXX. Pareciera que cada uno de estos tres textos representara una recensión distinta del original hebreo, y en la actualidad no hay medios para determinar cual de los tres es original o correcto. Josefo parece preferir la cronología de la LXX por sobre la del Texto Masorético, mientras la forma samaritana fue adoptada por el *Libro de los Jubileos* y en Hechos 7. La opinión de que los tres textos estaban en circulación entre los judíos en el período precristiano ha recibido apoyo de los descubrimientos de Qumrán. Cada uno puede haber representado la tradición de

alguna localidad específica o de alguna escuela de escribas. La vitalidad y persistencia de la versión samaritana fue enfatizada por el descubrimiento en las cuevas de Wadi Qumrán de un fragmento de Exodo, en que el texto samaritano estaba presentado con escritura hebrea.[58]

Aunque los eruditos pueden explicar las lecturas peculiares del Pentateuco Samaritano, sus coincidencias con la LXX en contra del Texto Masorético resultan muy difíciles de explicar. Es muy probable que el Pentateuco Samaritano y la LXX se remonten a una tradición textual hebrea que difiere de la de los masoretas en áreas significativas, puesto que en aquellos casos en que el Pentateuco Samaritano y la LXX coinciden ese texto es preferible al preservado por los masoretas. Una versión griega del Pentateuco Samaritano conocida como el *Samaritikon*, es citada por Orígenes en su *Hexapla*, y ahora se sabe que esta traducción fue hecha desde el texto samaritano por traductores que estaban familiarizados con el texto de la LXX y que en ocasiones la emplearon.[59] Es posible que este material constituya la fuente de algunas de las lecturas comunes al Pentateuco Samaritano y a la LXX, aunque en general se debe observar, como Kenyon lo ha hecho,[60] que no hay una prueba satisfactoria de que la LXX o el Pentateuco Samaritano hayan sido corregidos uno sobre la base del otro; así, su evidencia independiente es extremadamente difícil de explicar salvo, quizás, sobre la base de una tradición o de tradiciones hebreas distintas de la masorética. Puede ser que cuando hubo que hacer las correcciones de los Pentateucos Hebreo y Samaritano, se haya empleado con ese objetivo un tárgum arameo,[61] debido a la estrecha similitud entre el dialecto samaritano y el idioma arameo. Pero esta sugerencia también está llena de problemas, porque hay considerables diferencias internas entre todos los manuscritos conocidos del tárgum samaritano arameo, así como puntos divergentes respecto de su origen.[62]

Dejando de lado otras consideraciones, hay numerosos indicios en la LXX de la influencia de los tárgumes arameos, haciendo que el problema de coincidencias entre el Pentateuco Samaritano y la LXX sea de una considerable complejidad. Parece claro que a pesar de la antigüedad del arquetipo y de los intentos de rehabilitar el Pentateuco Samaritano que hacen algunos eruditos modernos,[63] el texto de esta versión debe ser empleado con sumo cuidado en cualquier intento de mejorar las lecturas del Texto Masorético.[64]

2. *Los tárgumes arameos.* Otra fuente valiosa para el estudio del hebreo del Antiguo Testamento la constituyen los tárgumes arameos. "Tárgum" es una palabra hebrea que no aprece en el Antiguo Testamento, y que se ua para describir ua paráfrasis o traducción interpretativa de alguna porción del Antiguo Testamento. Los tárgumes se hicieron necesarios en el período post exílico, cuando el arameo gradulamente reemplazó al hebreo en importancia como idioma hablado. Con el creciente valor concedido a las Escrituras, particularmente a la Torah, como la base de la fe y guía para una vida correcta, se hizo urgente que los escritos antiguos fuesen traducidos de una forma que el común de la gente

pudiera entender. De esta manera se desarrolló en las sinagogas la costumbre de suministrar una traducción al arameo en forma oral, para acompañar la porción que había sido leída de la Torah. Sin embargo, se desaprobaban las versiones escritas, como lo señala el Talmud de Jerusalén,[65] en un deseo evidente de evitar toda equiparidad sensible entre el texto original y una versión al idioma vernacular.

La práctica de la explicación perifrástica posiblemente se remonte a la época de Nehemías, puesto que la palabra hebrea פרש en Neh. 8:8, que generalmente se traduce "claramente," más probablemente signifique "con interpretación," como indica una nota de pie de página en la RSV. De todos modos, la costumbre se encontraba firmemente establecida largo tiempo antes del nacimiento de Jesús. El intérprete oficial de la sinagoga se conoce en el Talmud de Jerusalén como *methurgeman*, y su paráfrasis era conocido como *targum*, del verbo *targem*, "traducir." Aunque estas versiones eran orales, hay buenas razones para sostener que pronto adquirieron una grado de fijeza, de modo que cuando finalmente se pusieron por escrito había una cantidad de material tradicional disponible para el uso de los escribas judíos. Puesto que los tárgumes originalmente eran orales, no hay una sola versión normativa, y esto da como resultado considerables divergencias cuando el material targúmico es citado por autoridades de la antigüedad. Se piensa que es probable que haya vestigios de antiguos tárgumes escritos tras las citas del Sal. 22:2 en Mt. 27:46 y Mr. 15:34,[66] así como en un caso que aparece en Ef. 4:8, correspondiente al tárgum de Job que era conocido en los días de Gamaliel I;[67] quizás este sea el mismo que se recuperó de 11Q. Aparte de este material del siglo primero D. C., es probable que los tárgumes más antiguos que se escribieron lo hayan hecho en el siglo quinto. En el presente existen tárgumes para el Pentateuco, los Profetas y parte de los Escritos, con las notables excepciones de Daniel, Esdras y Nehemías.

El más conocido de los tres tárgumes del Pentateuco es la recensión revisada conocida como tárgum de Onkelos, que es la versión aramea oficial del texto hebreo. La identidad del autor ha sido cuestión de considerable discusión desde el principio;[68] el Talmud Babilónico pretende ser de un prosélito del primer siglo de nuestra era,[69] mientras el Talmud de Jerusalén lo confunde con Aquila,[70] el autor de una versión griega del Antiguo Testamento. Cualquiera que sea su identidad, parece probable que produjera su obra hacia el año 145 D. C. Este tárgum era conservador, y se apega muy de cerca al original hebreo. Quizás sea debido a esta misma tendencia que adquirió una posición de autoridad entre los judíos contemporáneos. El tárgum más antiguo del Pentateuco es el llamado tárgum palestiniano del Pentateuco, escrito en el arameo idiomático que se usaba en Palestina ya en el primer siglo de la era cristiana. Anteriormente se le conocía sólo a través de fragmentos, pero hace pocos años ha sido identificado en su integridad en un manuscrito vaticano, el Códice Neofiti I, una edición del cual estaba en preparación en el momento de escribir esto.[71]

El tárgum oficial de los Profetas lleva el nombre de Jonatán ben Uzziel, quien, según la tradición judía, era discípulo de Hillel en el siglo primero de la era cristiana. Así como Onkelos era una recensión oficial del Pentateuco, Jonatán trató de producir un texto normativo para los profetas. Era más interpretativo que Onkelos, aunque fue más estricto en la traducción de los libros históricos de Josué, Jueces, Samuel y Reyes que en los Profetas Posteriores. Es interesante la tendencia teológica a interpretar mesiánicamente ciertos pasajes, particularmente Is.53.[72] Uno de los primeros tárgumes palestinos o de "Jerusalén" del Pentateuco fue erróneamente atribuido durante el siglo catorce a las actividades de Jonatán, y todavía se le nombra con frecuencia como "psuedo Jonatán." Se trata de una composición más bien fantástica que utiliza los incidentes contenidos en el texto original como un vehículo para las leyendas populares que se desarrollaron en torno a personajes y circunstancias que aparecen en los relatos bíblicos.

Es muy probable que de los tárgumes existentes sobre la Hagiógrafa ninguno sea anterior al siglo quinto de la era cristiana, y muchos de ellos son considerablemente más recientes. Es muy probable que originalmente hayan sido compuestos con objetivos que no eran el uso público en las sinagogas y las escuelas, puesto que en aquel tiempo no había una necesidad particular de versiones arameas.

Aunque los tárgumes son útiles por la luz que dan en cuanto a las interpretaciones tradiccionales de los judíos y sobre el modo en que tal actividad se desarrollaba tienen un valor limitado para la crítica textual debido a su testimonio incierto en cuanto a la tradición masorética. A menos que las divergencias de los tárgumes respecto del Texto Masorético sean confirmadas por lecturas en otras versiones, ocurre frecuentemente que reflejan simplemente características targúmicas, y no testifican de la presencia de corrupciones en el texto hebreo. Además, no hay una edición crítica de los tárgumes disponibles,[73] deficiencia que constituye un obstáculo importante para el estudio textual.

3. *Las versiones.* Puesto que el Texto Masorético no se puede considerar como la forma original del texto hebreo, es necesario apelar a otras fuentes, aparte de las variantes hebreas con el fin de determinar, si ello es posible, cuál era realmente el texto hebreo en los puntos en discusión. Las versiones o traducciones desde el hebreo a otros idiomas prestan una valiosa ayuda en este sentido. Son de gran importancia en cualquier intento por determinar la naturaleza del texto hebreo, puesto que con frecuencia están basadas sobre tradiciones algo diferentes del texto preservado por los masoretas y frecuentemente más primitivas que éste.

a. *La Septuaginta.* Desde todo punto de vista, la versión más importante del Antiguo Testamento es la LXX o versión alejandrina, llamada asi por estar vinculada por la tradición con las actividades de la comunidad judaica en Alejandría, Egipto. Se desconoce el origen del nombre "Septuaginta" (o título completo, "Interpretación de los Setenta Hombres [o ancianos]"). Originalmente

se aplicaba solamente al Pentateuco en su traducción al griego. Una carta escrita aproximadamente el año 100 A. C., y que pretende ser de un tal Aristeas a su hermano Filócrates, durante el reinado de Ptolomeo II Filadelfo (285-247 A. C.) ofrece una explicación legendaria. [74] Este documento narra que el monarca habiendo sido persuadido por su bibliotecario que obtuviera una traducción de las profecías hebreas para la biblioteca real, apeló al sumo sacerdote en Jerusalén, el cual respondió enviando setenta y dos ancianos a Alejandría con una copia oficial de la Ley. Estos hombres trabajaron en un período de setenta y dos días e hicieron una traducción completa de la Torah, trabajando independientemente en el día y comparando sus resultados en la noche para llegar a una traducción que fuese satisfactoria para todos los involucrados. Luego esta traducción fue leída ante la comunidad judía en medio de escenas de gran entusiasmo, y posteriormente fue entregada al rey. Esta historia fue embellecida por escritores judíos y cristianos al punto que en el siglo cuarto se creía firmemente que la traducción comprendía toda la Biblia Hebrea, y que cada escriba había trabajado independientemente produciendo una traducción que era idéntica a las de sus colaboradores.[75] Un fragmento de los escritos de un filósofo judío de Alejandría llamado Aristóbulo, cuya obra generalmente se atribuye al período 170-150 A. C., fue preservado por Eusenbio y Clemente de Alejandría, y trata del supuesto origen de la LXX.[76] Según Aristóbulo, en un período anterior se habían traducido al griego porciones de las Escrituras hebreas relacionadas con la historia israelita, pero en contraste, toda la Torah fue traducida al griego durante el reinado de Ptolomeo II Filadelfo por los esfuerzos de Demetrio de Falero. Menos creíble, pretende que Homero, Hesíodo, Pitágoras, Sócrates y Platón estaban familiarizados con porciones del Pentateuco.

Lo más que se puede decir con seguridad acerca de estas tradiciones es que hacia el año 250 A. C. se había traducido la Torah al griego en Alejandría, sea como un medio de impresionar y convertir a los paganos,[77] o para suplir a los judíos extranjeros en Alejandría con una version de las Escrituras en el idioma vernacular[78] con propósito de estudio privado o de culto. Esto constituyó la LXX original; el resto fue traducido en forma poco sistemática. Los libros canónicos habían sido traducidos al griego un poco antes del año 117 A. C., porque al nieto de Ben Sirac hace referencia a ellos en el prólogo de Eclesiástico. Los Apócrifos fueron completados hacia principios de la era cristiana y fueron entremezclados con los libros canónicos. Finalmente el nombre "Septuaginta" se extendió para abarcar todo el material traducido. Este nombre, derivado del latín *septuaginta*, que significa "setenta," difícilmente coincide con la tradición de los setenta y dos traductores preservada en la *Carta de Aristeas*, y podría ser que la palabra haya surgido o ganado popularidad debido a que se le asoció con los "setenta" ancianos de Ex. 24:1 y 9, con los setenta miembros del Sanedrín o con los setenta enviados mencionados en el ministerio de Cristo (Lc. 10:1).[79]

Aunque la evidencia de Qumrán[80] muestra que la LXX obviamente tuvo una prehistoria larga y compleja, parece improbable que como base de la LXX haya habido una transliteración del hebreo a letras griegas, como Wutz ha propuesto.[81] Indudablemente había transliteraciones del texto hebreo al alfabeto griego, en forma análoga al Pentateuco Samaritano, como un paso inicial para ayudar a los judíos helenistas que no podían seguir la escritura hebrea para entender las porciones que se leían en voz alta en las sinagogas.[82] Aunque de hecho la LXX emplea transliteraciones en ocasiones, particularmente en el caso de los nombres, es improbable que la LXX haya utilizado tales transcripciones en alguna medida significativa. Thackeray sugiere que la primerísima porción del Antiguo Testamento que se tradujo al griego fue la Torah, y que fue seguida por Isaías, partes de Samuel y Reyes, el resto de los Profetas y finalmente por los Escritos.[83] El resto de Samuel y Reyes, se piensa fue traducido por alguien de Efeso, cuyo estilo griego se parece al de Teodoción.

Las cuestiones respecto de la existencia y naturaleza de una "proto-LXX" han surgido por el hecho de que citas de fuentes griegas en el Nuevo Testamento y en las obras de Josefo y Filón no corresponden verbalmente con el texto actual de la LXX.[84] Esta circunstancia ha sido tomada como un indicio implícito de la existencia de una cantidad de textos griegos antes de la obra de los traductores de la LXX. En consecuencia, Kahle sugiere que la *Carta de Aristeas* se refiere, no a una nueva traducción, sino a una revisión de algunas traducciones ya existentes con el fin de producir una biblia griega que sirva de norma para beneficio de los judíos de la Diáspora helenista.[85] A esta colección de traducciones Kahle la llamó "Tárgum Griego," y señala la diversidad de lecturas que abarca. Para el, la LXX utilizada por la Iglesia Cristiana no fue necesariamente la mencionada en la *Carta de Aristeas*, sino más probablemente fue una de las traducciones al griego que circulaban y que la Iglesia Cristiana finalmente adoptó como su versión griega canónica del Antiguo Testamento Hebreo. En esta época la palabra "Septuaginta" había sido expandida para incluir todo el Antiguo Testamento y los Apócrifos, mientras para Aristeas LXX solamente significaba el Pentateuco. Este punto de vista fue desarrollado por Sperber, que postula la existencia de un período transicional cuando se utilizaba el griego tanto para transcripción como para traducción a fin de ayudar a los judíos helenistas de Egipto en la lectura de las Escrituras hebreas.[86] Esta situación dio lugar a esporádicos intentos de traducción, que resultaron en la existencia de por lo menos dos traducciones griegas del Antiguo Testamento que se pueden identificar a partir de Citas en el Nuevo Testamento, cuyos autores regularmente emplearon versiones griegas en lugar del hebreo para las citas.

Aunque estas teorías bien pueden arrojar una importante luz sobre la transmisión del texto, son extremadamente difíciles de comprobar con hechos, como Orlinsky ha señalado,[87] particularmente en lo que tiene que ver con la postulación de por lo menos dos traducciones griegas originales e independientes

de la Biblia hebrea. Tales argumentos pierden toda validez si, como han sugerido algunos eruditos del Nuevo Testamento, se puede demostrar que muchas de las citas en los escritos del Nuevo Testamento derivaron originalmente de una o varias fuentes aramaicas, o quizás de tradiciones orales, de la memoria, o de traducciones privadas. Además, cabe observar que aunque hay unos pocos desacuerdos significativos entre manuscritos de la LXX, hay muchas más coincidencias y de tal naturaleza que indican más allá de toda duda razonable que los diversos manuscritos pertenecen a la misma familia. Más aun, el tipo de variantes a que Kahle apela probablemente pueda explicarse mejor como revisiones de un texto básico de la LXX que como vestigios de traducciones rivales o relecturas de autores del Nuevo Testamento.

Habría que tener presente, por supuesto, que no hay pruebas definitivas de que la Iglesia Cristiana primitiva haya considerado algún texto griego del Antiguo Testamento como su texto oficial,[88] y que, como la evidencia del *i.*Qumrán; lo señala, había una buena cantidad de libertad en el uso de los tipos textuales durante el período precristiano inmediato. Sin embargo, en los días anteriores a Orígenes existía una forma de texto que constituye la LXX, como lo hace evidente el papiro Chester Beatty y los papiros Scheide.[89] Aunque hay algunas diferencias en el uso del Nuevo Testamento, no hay dudas que, de todas las versiones griegas, se usó predominantemente la LXX y que ya tenía existencia independiente en el período inmediatamente anterior al tiempo de Cristo.

El lenguaje de LXX de ningún modo es el griego helenístico normal, según lo representan los papiros de Egipto y otras fuentes, lo mismo que el idioma del Nuevo Testamento. Aun las traducciones mejor logradas reflejan ciertos hebraísmos obvios, y hay una gran cantidad de pasajes que son un poco mejor que simples transliteraciones del hebreo. En muchos aspectos la traducción griega del Pentateuco es superior al resto de la obra, y esto bien podría indicar el grado de estimación que los traductores le tenían al Pentateuco. Aunque la forma final del Pentateuco muestra muchas variaciones del original, con algunas omisiones y desplazamientos en Exodo y Números, el grueso del Texto de la LXX corresponde en general con el hebreo masorético. Sin embargo, la divergencia del texto de la LXX en algunos de los libros históricos, especialmente Samuel, según lo indican los fragmentos de Qumrán,[90] apuntan a la existencia de un texto tipo o tipos diferentes del de los masoretas. Este alejamiento bien puede haber sido estimulado por el hecho de que, fuera del Pentateuco, algunos libros parecen haber sido divididos entre dos o más traductores que trabajan simultáneamente. Otros libros fueron traducidos en diversas ocasiones por personas que utilizaban diversos métodos y vocabulario; como resultado hay un griego *koine* razonablemente bueno en secciones de Isaías, Josué, y en I Macabeos, un griego mediano en Crónicas, el Salterio, Jeremías, Ezequiel, los Profetas Menores y partes de Reyes, y un griego muy literal en Jueces, Rut, el Cantar de Salomón, y algunas secciones más de Reyes. En ocasiones el traductor no muestra escrúpulos

e interpreta el texto para conformarlo a sus predilecciones teológicas, como en Jue. 9:9, donde la traducción fue alterada en el Códice Vaticano LXX para posibilitar que los hombres "glorifiquen a Dios."

En Jeremías se encuentran ajustes de gran magnitud, donde el texto de la LXX era solamente siete octavos en extensión con respecto al hebreo. Lo mismo ocurre en Job, donde el texto de la LXX fue aumentado con material de la versión de Teodoción para hacerlo corresponder apenas con la extensión del hebreo. El texto de Ester aparece en dos formas en la Biblia griega, una de las cuales es la LXX corriente y la otra la recensión de Luciano. Estas dos continenen interpolaciones que no tienen paralelo en el hebreo. La traducción LXX de Daniel era tan libre que fue reemplazada en el primer siglo de nuestra era por una traducción que generalmente se atribuye a Teodoción, aunque podría ser anterior a él. El problema de la relación entre la LXX y el texto hebreo de Esdras, Nehemías y Crónicas se ve complicado por la presencia de los libros apócrifos de I y II Esdras. Estas breves observaciones hacen evidente que la LXX como un todo es de una calidad decididamente desigual, y aunque hay muchos casos en que podría indicar una lectura más primitiva que la contenida en el Texto Masorético, su utilización requiere mucho más cautela que la que muestran algunos entusiastas defensores de la LXX.

b. *Otras versiones griegas.* Durante el siglo segundo después de Cristo se emprendieron algunas revisiones de textos griegos distintos de la LXX en un intento por reflejar el texto hebreo contemporáneo. La primera de éstas fue la de Aquila, producida más o menos el año 130 D. C. Se apega firmamente a la tradicion masorética, y en particular rechaza el testimonio de la LXX. Su autor era un helenista convertido al judaismo. Su obra ha sido citada ampliamente por los escritores de la patrística y por las autoridades rabínicas. Las citas existentes de su versión fueron publicadas a partir de 1859,[91] aumentadas con material de los palimsestos recobrados de la *genizah* de la Antigua Sinagoga de El Cairo.[92] Debido a su literalidad extrema y fidelidad al Texto Masorético, esta versión satisfizo la necesidad que los judíos de habla griega tenían de una nueva traducción de sus escrituras. Aquila tradujo el hebreo con una exactitud casi mecánica, y este procedimiento llevó a una versión que estaba muy alejada del estilo griego. Era violentamente anticristiano, y no vaciló en traducir ciertos pasajes mesiánicos de un modo bastante diferente de la traducción de la LXX, la versión preferida de la Iglesia Cristiana. Sin embargo, a pesar de esta tendencia, su fidelidad al texto hebreo le valió para su obra el respeto de autoridades patrísticas del la talla de Orígenes y Jerónimo. Como es de imaginarse, la traducción se caracterizó por diversas peculiaridades, de las esctructuras gramaticales y sintácticas del hebreo sobre el griego. Segun Reider, aunque Aquila sigue muy de cerca el Texto Masorético, se aparta de él en un promedio de uno de cada tres versículos.[93] La identificación de Aquila (que no debe confundirse

confundirse con el Aquila de Hch. 18:2 y otros) con Onkelos (véase arriba, p. 236) está apoyada en parte por marcados parecidos entre sus traducciones.

Medio siglo más tarde un contemporáneo de Aquila llamado Teodoción produjo otra traducción del Antiguo Testamento al griego. Era un prosélito proveniente de Asia Menor.[94] Para su versión utilizó un texto hebreo que está considerablemente más cerca del Texto Masorético de lo que lo estaba el que sirvió de base a la LXX, y como resultado el libro de Job excedió a la versión de la LXX en aproximadamente un sexto de su longitud. Su traducción era más idiomática que la de Aquila, y tuvo más alta estimación entre los cristianos que entre los judíos de aquel período. La versión que Teodoción hizo de Daniel en verdad pasó a reemplazar la antigua versión de la LXX en aquella profecía, circunstancia que frecuentemente se atribuye a la influencia de Orígenes.

A fines del segundo siglo o principios del tercer siglo D. C., Símaco hizo una tercera versión griega. Según la tradición cristiana, Símaco era un judío convertido a la enseñanza ebionita. Fragmentos de su traducción han sobrevivido en porciones de la Hexapla y en los escritos de autores patrísticos y rabínicos. Aparentemente, el autor hizo uso de versiones griegas anteriores, pero en el total exhibe una decidida preferencia por la obra de Aquila. Sigue la antigua costumbre rabínica de intentar quitar las muchas expresiones antropomórifcas del Antiguo Testamento, de modo que el resultado de sus labores fue una traducción independiente mejor que el de Aquila o el de Teodoción.

Los descubrimientos de manuscritos en Wadi Murrab'at han hecho que estas versiones adquieran prominencia nuevamente en los años recientes. De un interés especial fue el descubrimiento de un rollo de cuero en griego que contiene fragmentos de los profetas menores Jonás, Miqueas, Nahum, Habacuc, Sofonías y Zacarías.[95] Barthélemey fecha el manuscrito a fines del primer siglo D. C., y piensa que se trata de una revisión de la LXX de la era precristiana y que era similar a la que era similar a la que sirvió de base a las traducciones de Aquila, Teodoción y Símaco. De este modo, este rollo indicaría que en el segundo siglo de la era cristiana era de uso corriente entre judíos y cristianos una forma textual aceptable a ambas partes, y que era la revisión de una traducción anterior de la LXX.[96]

Con anterioridad a la obra de Orígenes, existían varias versiones griegas en forma paralela, algunas de las cuales se conocen solamente debido a algunos fragmentos de la *Hexapla*.[97] Esta gran obra fue compilada por Orígenes en un intento de poner un poco de orden en una situación textual verdaderamente caótica en su tiempo. Su revisión contenía seis columnas paralelas que representaban el Texto Masorético, el texto hebreo transliterado en letras griegas, la versión de Aquila, la traducción de Teodoción, respectivamente. En el Salterio también suministraba las versiones que llamó *Quinta*, *Sexta* y *Séptima*, de las cuales, las primeras dos, según Kahle,[98] había descubierto en *genizahs* judías. Tomando como base el texto hebreo corriente, continuó su revisión eligiendo de entre

todos los manuscritos griegos disponibles aquellas lecturas que le parecieron más cercanas al hebreo. Donde el texto era deficiente en su relación con el hebreo, insertó secciones adecuadas derivadas principalmente de la versión de Teodoción, y las marcó con signos críticos. Las porciones del texto que ofrecían lecturas que no aparecían en el texto hebreo las retuvo, pero las marcó con otros signos críticos empleados en conformidad con el uso de Aristarco (siglo tercero A. C.). Finalmente, los pasajes de la Biblia griega que no seguían el orden del hebreo[99] fueron reordenados de modo que concordasen con el patrón masorético, y, de paso, con las correspondientes columnas de Aquila y Símaco.

Es probable que las últimas cuatro columnas de la *Hexapla* se hayan publicado posteriormente en forma independiente en una forma conocida como la *Tetrapla.*[100] Puesto que carecía de las secciones hebreas era una obra más manual. En contra del punto de vista de Orlinsky, en el sentido de que la *Tetrapla* no era una obra de cuatro columnas, independiente, sino una designación más de la misma *Hexapla,*[101] debe notarse que el texto de la *Tetrapla* contiene errores de traducción corregidos y correcciones de corrupciones textuales de la LXX,[102] lo que indicaría que es una obra posterior con una existencia manfiestamente independiente.

Desde cualquier punto de vista, la *Hexapla* fue una realización monumental. Los manuscritos originales, que raras veces fueron copiados debido a su tamaño, se guardaron por seguridad en Cesarea, y probablemente fueron destruidos cuando la ciudad fue invadida por los árabes el año 638 D. C. La quinta columna de la *Hexapla*, la LXX, es la que fue copiada con más frecuencia, porque se la estimaba grandemente desde el principio del cuarto siglo, dándosele amplia difusión en Palestina a través de Eusebio y Pánfilo.[103] Aunque la recensión que Orígenes hizo de la LXX constituye un hito en el estudio textual, no desahucia a otras formas del texto de la LXX. En Siria y Asia Menor, gozó de gran estima por un tiempo considerable una recensión preparada por Luciano de Samosata (m. 312 D. C.), presbítero de Antioquía. Parece que Luciano realizó la revisión del texto de la Hexapla, por lo menos en parte, combinando variantes para producir un texto resultante de la combinación de ellas, poniendo sinóminos en lugar de algunas palabras de la LXX, e imponiendo al texto de la LXX un estilo literario más pulido. Mientras el texto resultante de los profetas fue de una calidad generalmente pobre, el de los libros históricos es de particular valor, estando frecuentemente basado en un texto hebreo superior al preservado por los masoretas. Pablo de Lagarde editó lo que creyó ser algo que se aproximaba al texto de Luciano de la LXX, y consideró su obra como un paso más para avanzar en la historia complicada de la LXX.[104] Sin embargo, parece haber pasado por alto la posibilidad de que Luciano pudiera haber poseído realmente un tipo de texto que contuviese mejores lecturas del hebreo, o que haya llegado a sus traducciones con la ayuda de una forma de traducción anterior y que no era de la LXX. Así, la versión de Luciano podría ser otra versión griega de una variante

hebrea original, por lo menos en parte, y no una estricta revisión del texto alejandrino como tal.[105]

En Egipto, estaba en uso corriente una tercera recensión preparada por Hesiquio de Alejandría (m. 311 D. C.).[106] Aunque Jerónimo menciona esta versión en el *Prologus Galeatus*, poco se sabe acerca del revisor o del procedimiento en que se basó su obra. Contrariamente a la mayoría de los eruditos, Kahle y Sperber sostienen que los textos de Luciano y Hesiquio no eran revisiones de la LXX, sino más bien traducciones independientes.[107] Sperber también sostiene que en el tiempo de Orígenes había dos traducciones diferentes del Antiguo Testamento al griego, que circulaban separadamente y eran conocidas como "Septuagintas."[108] Sin embargo, dado que los principales materiales disponibles para la reconstrucción de Luciano y de Hesiquio se encuentran principalmente en las citas patrísticas, parecería inadecuada evidencia en cuanto a manuscrito como para pretender con mucho énfasis que éstas sean versiones independientes de la LXX.

Los intentos de hacer una reconstrucción crítica de la LXX, hasta donde esto sea posible, están basados en mansucritos de la Biblia Griega. Una clasificación importante de este material fue iniciada por Rahlfs,[109] que fue superior a sus precursores, aunque no fue completamente exhaustivo. El material manuscrito más antiguo es fragmentario, y está formado por trozos de papiro fechados entre los siglos segundo a cuarto D. C. Uno de los manuscritos existentes más antiguos de la LXX en fragmentos es el papiro Rylands, descubierto en 1917 y publicado en 1936 como *John Rylands Library Papyrus Greek 458*. Contiene Dt. 23:24-24:3; 25:103; 26:12, 17-19; 28:31-33, y está escrito con una hermosa califrafía del segundo siglo A. C.[111] Este texto precede a las revisiones de Aquila, Símaco y Teodoción en unos tres siglos, y a las recensiones de éste en unos cinco siglos. De este modo es un testimonio extremadamente importante de la naturaleza del texto primitivo de la LXX. Otro valioso material papirológico son los papiros Chester Beatty,[112] el manuscrito griego Freer de Washington, y el Génesis de Berlín.[113] De los grandes manuscritos unciales que contienen el Antiguo y el Nuevo Testamento, el más importante es el Códice Vaticano del siglo cuarto, con el cual están relacionadas textualmente algunas porciones de los papiros bíblicos de Scheide.[114] Aunque es con gran ventaja la mejor copia existente de la LXX y constituye el texto básico de la ediciones de la Biblia Griega actualmente en uso, el estudio del manuscrito deja en evidencia que hay una sorprendente falta de uniformidad en la calidad del texto mismo. Para Jueces suministra una versión egipcia hecha a principios del cuarto siglo,[115] mientras para Daniel, Esdras, Nehemías y Crónicas sigue la traducción de Teodoción.[116] Aunque el texto del Códice Vaticano no corresponde propiamente a la recensión de la *Hezapla*, hay numerosos casos en que obviamente a la recensión de la *Hexapla*, hay numerosos casos en que obviamente ha sido corregido en base a ella.[117] Otro uncial importante del siglo cuarto es el Códice Sinaítico, descubierto en 1844 por Tischendorf y finalmente comprado a Rusia en 1933 por

el gobierno británico.[118] De este manuscrito falta la mayor parte del Antiguo Testamento, y según Noth no podría haber existido jamás en forma completa.[119] Algunos fragmentos del Pentateuco van seguidos por porciones de Crónicas, Esdras, Nehemías y varias de las obras proféticas. En general, el texto del Códice Sinaítico es similar al del Vaticano, y respecto del cual no es muy inferior.

Un uncial más completo es el conocido como Códice Alejandrino, manuscrito de principios del siglo quinto preservado en el Museo Británico. Este unicial tiene menos vacíos que el Códice Sinaítico, omitiendo en lo principal, porciones de Génesis, I Samuel y el Salterio.[120] Presenta un tipo de texto independiente que fue revisado según la *Hexapla,* aunque hay algunos eruditos que sostienen que representa una traducción distinta de la LXX y no solamente una edición corregida.[121] Otro gran uncial, el palimpsesto conocido como Códice Ephraemi Rescriptus, que ahora está en Paris, probablemente hay sido escrito originalmente en el siglo quinto, pero han sobrevivido solamente partes del Antiguo Testamento, sumando en total unas sesenta y cuatro hojas. Otros códices unciales y minúsculos contienen solamente limitadas secciones de material del Antiguo Testamento.[122]

c. *Versiones latinas.* En todo intento de establecer el texto de la LXX es importante utilizar una cantidad de otras versiones antiguas del período cristiano primitivo, que fueron traducidas del griego a una variedad de idiomas europeos y orientales con el fin de hacer frente a las necesidades de los habitantes de países donde no se hablaba el griego. Una de las más prominentes de estas versiones es la Antigua Latina, que se originó en la obra del papa Víctor (*ca.* 190 D. C.), y pronto estuvo firmemente establecida en el norte de Africa con los escritos de Tertuliano (160-230 D.C.) en Cartago. En esta región el latín sustituyó al griego como idioma de la iglesia cristiana, como ocurrió también en las provincias del norte de Italia.[123] Presumiblemente la primera traducción latina de la LXX haya empezado su existencia durante la segunda mitad del segundo siglo D. C., aunque nada se sabe de sus orígenes. Hay citas de estas primeras traducciones latinas en Tertuliano y Cipriano (m. 258 D. C.), aunque estas difieren en áreas importantes. Sin embargo, las primeras traducciones latinas de la LXX son de gran importancia porque se remontan al texto tal como existía antes de las revisiones de los siglos tercero y cuarto, y por lo tanto, suministran una valiosa evidencia para la reconstrucción del texto de la LXX. Los intérpretes latinos del griego no eran escasos ni en el sur de Galia en el segundo siglo ni en la Roma del tercer siglo, y sus actividades llevaron a Agustín a quejarse acerca de la *"infinita varietas"* de las traducciones latinas y de lecturas variantes.[124]

Las versión Latina Antigua o "tala"[125] del Antiguo Testamento probablemente haya sido hecha en Africa. Fragmentos de este material, recuperado principalmente de citas patrísticas, fue coleccionado y publicado por Sabatier.[126] El manuscrito del Pentateuco de Lyons fue publicado en tres tomos en 1881.[127] La presencia de una recensión Latina Antigua en Lyons indica que hubo una

familia Latina Antigua Europea al igual que una africana, aunque no se sabe si la primera era una versión independiente o simplemente una revisión de la segunda. La Latina Antigua europea presenta una traducción más pulida que su equivalente africana y aparentemente fue revisada con referencia al texto de la LXX. La sección más importante de la Latina Antigua es el Salterio, que se empleaba comúnmente en las liturgias eclesiásticas.

Bilen estudió el vocabulario del Antiguo Heptateuco;[128] Ziegler editó fragmentos del Pentateuco en Munich.[129] Ranke publicó en 1871 en Würzburg un palimpsesto que contiene fragmentos del Pentateuco y algunos pasajes de los Profetas.[130] En 1949 Fischer emprendió la tarea de hacer una colección completa de textos latinos antiguos, basando su colección principalmente en la obra de Denk. Aunque hay muchos casos en que la Latina Antigua constituye una fuente en cuanto a la LXX anterior a Orígenes, generalmente se le reconoce un valor muy limitado para la crítica del Texto Masorético.

La Vulgata, una revisión de la Latina Antigua emprendida por Jerónimo por mandato del papa Dámaso el año 383 D. C., fue un intento de remediar la caótica situación textual surgida de las múltiples interpretaciones contemporáneas de la LXX.[132] Jerónimo comenzó su obra ocn una revisión del Salterio de la Latina Antigua, que al ser completado el año 383 D. C., fue incorporado en la liturgia romana por el papa Dámaso.[133] Una segunda edición basada en la *Hexapla* fue conocida como *Psalterium Gallicanum,* porque primero fue adoptado en Galia. Jerónimo entonces revisó el resto de los libros del Antiguo Testamento, pero aparte del Salterio y una recensión de Job han sobrevivido solamente fragmentos de Proverbios, Eclesiastés y Cantares. El resto de los libros parecen haber desparecido antes de su publicación.

La traducción estuvo lejos de ser uniforme, y aunque Jerónimo se apegó al hebreo, frecuentemente siguió la LXX, a Aquila, Símaco y Teodoción, particularmente donde el original presentaba dificultades doctrinales a los cristianos.[134] Pese a estos esfuerzos, su traducción fue declarada herética por Rufino (m. 410 D. C.), y su necesidad fue cuestionada por Agustín (m. 430 D. C.). Aun cuando su obra recibió la sanción de Gregorio el Grande (m. 604 D. C.), el texto fue tratado con notable falta de cuidado, de modo que necesitó sucesivas revisiones a través del período medieval.[135] Es claro que se requiere del mayor de los cuidados para emplear la Vulgata en la crítica textual, mucho mayor que el que se tiene con muchas versiones antiguas.

d. *Versiones siriacas.* Después de la LXX, la más antigua e importante versión de las Escrituras Hebreas a otro idioma es la versión siriaca. Esta traducción usada por la Iglesia Siria ha sido descrita desde el siglo noveno con el nombre *Peshitta* o "sencilla." No debe ser confundida con la versión Siro-Hexaplárica. Como la LXX, es producto de muchas manos, y es posible que algunas porciones de la traducción del Antiguo Testamento se remonten a una época pre-cristiana, aunque muchos eruditos sostienen que la versión misma es de

origen cristiano.[136] Actualmente no se tiene información directa en cuanto a la fecha de la traducción o de los autores de la misma. Esta circunstancia no debe sorprender, puesto que los detalles en cuanto al origen de la versión siriaca ya eran desconocidos en el tiempo de Teodoro de Mopsuestia (m. 428 D. C.). Sin embargo, parece probable que se utilizaran algunas versiones judías anteriores en la compilación de la obra, dado que la iglesia cristiana siria tenía muchos miembros judíos. Más evidencias acerca de esto se encuentran en la forma en que la traducción de Crónicas parafrasea libremente y evita los antropomorfismos de un modo característico en los tárgumes. Móldeke llega al punto de afirmar que la Peshitta de Crónicas en realidad era un tárgum judío,[137] pero esto no se puede comprobar.

Kahle ha conjeturado que el Antiguo Testamento, o por lo menos algunas prociones de él, fueron traducidas al siriaco en beneficio de la familia real judía de Adiabene a mediados del primer siglo de la era cristiana.[138] Cualquiera que sea la fecha de origen, parece probable que el Pentateuco fue la primera porción que se tradujo; posteriormente fue revisado para constituir el actual Pentateuco Siriaco. Las afinidades lingüísticas entre el tárgum Arameo Palestino y la Versión Siriaca del Pentateuco posiblemente indiquen que la Peshitta en cuanto al Pentateuco se haya originado en un distrito donade se hablaba arameo occidental, del cual el sirio es un dialecto, y que tenía algún contacto o relación con Jerusalén.[139] La región más probable podría ser la de Adiabene, provincia de Siria situada al este del Tigris, la que se convirtió al judaísmo en las proximidades del año 40 D. C. Puesto que el Tárgum Arameo Palestino, escrito en el dialecto de Judea, se usaba en Palestina en aquel tiempo, parece muy probable que fuese transpuesto al dialecto siriaco que se hablaba en Adiabene. Un examen más detenido indica que los manuscritos del Pentateuco de la Peshitta existían en un período anterior en dos recensiones, una literal y otra que parecía más bien un tárgum. Según Barnes, la traducción literal era la más antigua, dado que las autoridades de la Iglesia Siria estaban más familiarizadas con ese tipo de texto.[140] Sin embargo, este punto de vista parece inadecuado si se recuerda que Padres sirios, tales como Afraates y Efraem, no siempre citan la traducción literal. Por lo tanto, se considera más probable que durante el segundo siglo se haya revisado un tárgum con el fin de conformarlo al antiguo texto hebreo.

Difícilmente se puede describir la Peshitta como una traducción homogénea, puesto que varía desde lo literal a lo perifrástico en sus traducciones. Proverbios y Ezequiel son claras reminiscencias de los tárgumes, mientras el Salterio ha sido traducido en forma libre, y junto con Isaías y los Profetas Menores muestra claramente la influencia de la LXX.[141] Job fue traducido del original hebreo, y en parte es ininteligible debido a las corrupciones en la transmisión textual y a la influencia de otras versiones. Crónicas, como se ha notado, es de carácter perifrástico, y según Fraenkel fue traducido por judíos en Edesa en el siglo

tercero y fue añadido como suplemento junto con el contenido de los Apócrifos.[142]

El manuscrito más antiguo de la Peshitta que sobrevive data del año 464 D. C. aproximadamente, y hay varios manuscritos del siglo sexto de los Salmos e Isaías. El manuscrito más importante, el Códice Ambrosiano, que comprende todo el Antiguo Testamento, está en Milán. Este manuscrito, que usa la forma del texto siriaco occidental, fue publicado en edición fotolitográfica por Ceriani en 1874.[143] Otras versiones siriacas incluyen una traducción del Antiguo y Nuevo Testamento hecha en Jerusalén en el siglo sexto, de la cual han sobrevivido unos pocos fragmentos del Antiguo Testamento. Evidentemente fue hecha desde la LXX, y su objetivo era el uso en el culto religioso de la Iglesia Melchita Palestino Siria. El idioma era el arameo palestino, escrito con caracteres sirios. Hacia el año 508 D. C. Filógeno de Mabbug ordenó una traducción de toda la Biblia desde el griego al siriaco, pero no quedan porciones del Antiguo Testamento, salvo algunos fragmentos del salterio. Según Baumstark, ésta estaba basada en una recensión Luciánica del texto de Isaías.[144]

Otra versión siria del Antiguo Testamento fue hecha el año 617 D.C., a pedido del patriarca Atanasio por Pablo, obispo de Tella. Siguió el texto de la LXX que aparece en la *Hexapla* con servil exactitud, y es conocida como la versión Siro-Hexaplárica. Retiene los signos de la *Hexapla* en las notas marginales y suministra lecturas de Aquila, Símaco y Teodoción. Algunos fragmentos de la Siro-Hexapla fueron recolectados por Lagarde[145] para suplementar manuscritos anteriores, particularmente la edición publicada por Ceriani en 1874. En años recientes se descubrió una cantidad de nuevos fragmentos de esta recensión entre algunos manuscritos en Londres.[146] La Siro-Hexapla no solamente es de valor por restaurar el texto hexaplárico de la LXX, sino también por recobrar el texto original LXX de Daniel. Todavía no existe una edición científica completa del Antiguo Testamento siriaco, aunque han sido publicados textos críticos de algunos libros canónicos tales como el Salterio, Isaías, Cantares, y Esdras. La principal edición de la Peshitta fue preparada por un marcionita, Gabriel Sionita, para ser incluida el año 1645 el la *Paris Polyglot*, pero desafortunadamente se basó en fuentes manuscritas inadecuadas. Este texto fue seguido en la *London Polyglot* de Walton en 1657, y también por Lee en 1821 y en ediciones posteriores preparadas por la British and Foreign Bible Society con el título *Vetus Testamentum Syriace*. La edición Urmia, que representa el texto siriaco oriental, fue publicada en 1852, y en muchos casos siguió las lecturas de manuscritos nestorianos.

Desde al año 300 D. C. hacia adelante, fueron hechas numerosas versiones de la LXX a diferentes idiomas vernaculares entre los cristianos coptos de Egipto, la iglesia etiópica, los armenios y los árabes. Estas versiones fueron revisadas posteriormente y han servido de base a nuevas traducciones, a medida que ha sido necesario por la expansión misionera y por otras consideraciones.

NOTAS DE PIE DE PAGINA: CUARTA PARTE. CAPITULO II. EL TEXTO DEL ANTIGUO TESTAMENTO

[1] *Qiddush*, 30a; B. J. Roberts, *The OT Text and Versions*, p. 31; G. L. Archer, *A Survey of OT Introduction*, pp. 54s.

2 *Pirqe Abot* II, 17.

[3] C. D. Ginsburg, *Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible* (1897), p. 25; cf. G. F. Moore, *JBL*, XII (1893), pp. 73ss.

[4] En cuanto a la oscilación entre *maššōrah* y māsōrah véase Bergsträsser, *Hebräische Grammatik* (1918), p. 15, H. H. Rowley, *JTS*, XLII (1941), p. 26, B. J. Roberts, *The OT Text and Versions*, pp. 40ss., P. Kahle, *Historische Grammatik der Hebräischen Sprache* (ed. Bauer y Leander, 1922), pp. 71ss. H. L. Strack, *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* (1896-1909), XII, pp. 393ss., H. Wheeler Robinson, *The Bible in its Ancient and English Versions* (1940), pp. 26ss.

[5] *Sheqal*, VI, 1; *Pirqe Ab.* I, 1; III, 14.

[6] *PIOT*, p. 83; cf. K. Albrecht, *ZAW*, XXXIX (1921), pp. 160ss.

[7] *PIOT*, p. 93.

[8] Acerca de la contribución de las escuelas Babilónica y Palestina, véase Ginsburg, obra citada, pp. 197ss.; P. E. Kahle, *Masoreten des Ostens* (1913), *Theologische Studien und Kritiken,* LXXXVIII (1915), pp. 399ss., *Masoreten des Westens* (1927), I, pp. 23ss., II (1930), pp. 66ss., *ZAW*, XLVI (1928), pp. 113ss., *Theologische Rundschau,* V (1933), pp. 227ss., *The Cairo Geniza* (1947), pp. 44ss.; R. Gordis, *The Biblical Text in the Making: A Study of the Kethib-Qere* (1937), pp. 70ss.; B. J. Roberts, *The OT Text and Versions,* pp. 53ss.

[9] En cuanto al problema de pronunciación, véase Kahle, *Masoreten des Westens*, I, pp. 43ss.; W. E. Staples, *AJSL*, XLIV (1928), pp. 6ss.; A. Sperber, *HUCA*, XII-XIII (1937-1938), pp. 103ss.; Kahle, *The Cairo Geniza*, pp. 88ss.; E. F. Sutcliffe, *Biblica*, XXIX (1948), pp. 112ss.

[10] Ginsburg, obra citada, pp. 241ss.; S. H. Blank, *HUCA*, VIII-IX (1931-32), pp. 229ss.; Kahle, *Masoreten des Westens,* II. pp. 45ss.; L. Lipschütz, *Ben-Asher-Ben-Naftali. Der Bibeltext der tiberienischen Masoreten* (1937).

[11] Kahle, *The Cairo Geniza,* p. 55; M. H. Goshen-Gottestein, *Biblical and Other Studies* (1963), pp. 80ss.

[12] D. R. Ap-Thomas, *A Primer of OT Text Criticism* (1947), p. 13.

[13] O. Eissfeldt, *Einleitung in das AT* (1934), p. 706.

[14] Cf. C. D. Ginsburg, *op. cit.*, pp. 779ss.

[15] B. Kennicott, *Vetus Testamentum Hebraicum cun variis lectionibus*, 2 tomos (1776-78); J. B. de Rossi, *Variae lectiones Veteris Testamenti ex inmensa manu scriptorum editorumque codicum congerie haustae*, 4 tomos (1784-88), *Scholia critica in Veteri Testamenti libros seu supllementa ad varias sacri textus lectiones* (1798); S. Baer y F. Delitzsch, *Textum Masoreticum accuratissime expressit e fontibus Masorae variae illustravit* (1869); C. D. Ginsburg, *The OT, Diligently Revised according to the Massorah and the Early Editions, With the Various Readings from Manuscripts and the Ancient Versions*, 4 tomos (1926).

[16] P. Haupt, *The Sacred Books of the OT* (1894-1904).

[17] R. Kittel, *Biblia Hebraica* (1906-12).

[18] R. Kittel-P. Kahle, *Biblia Hebraica* (1937).

[19] Los más importantes son descritos por Ginsburg, *Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Biblie,* pp. 469ss.

[20] Cf. P. E. Kahle, *The Cairo Geniza,* pp. 1ss.

[21] Véanse argumentos contra la fechación de algún manuscrito antes de la primera mitad del siglo noveno en J. L. Teicher, *JJS*, I (1949), pp. 156ss., II (1950), pp. 17ss.

[22] F. G. Kenyon, *Our Bible and the Anicnet Manuscripts* (1939), p. 48.

[23] Cf. S. A. Birnbaum, *The Qumrân (Dead Sea Scrolls and Paleography* (1952).

[24] Cf. C. Kuhl, *VT*, II (1952), pp. 307ss.; R. Barthélemey, *RB*, LX (1953), pp. 18ss.; K. Elliger, *Studiem zum Habakuk-Kommentar von Toten Meer* (1953), pp. 78ss.; F. M. Cross, *BASOR*, N. 132 (1953), pp. 15ss.; R. de Vaux, *RB*, LX (1953), pp. 268ss.; P. Kahle, *Theologische Literaturzeitung*, LXXIX (1954), pp. 82ss.; J. Muilenburg, *BASOR*, N. 135 (1954), p. 32; S. Loewinger, *VT*, IV (1954), pp. 155ss.; M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls* (1955), pp. 304ss.

[25] Cf. M. Burrows, *JBL*, LXVIII (1949), pp. 204s.; D. Beegle, *BASOR*, N. 123 (1951), pp. 26ss. Para un estudio de las lecturas superiores en 1QIsa[a], véase W. H. Brownlee, *The Meaning of the Qumrân Scrolls for the Bible* (1964), pp. 216ss.

[26] Cf. M. Burrows, *BASOR*, N. 111 (1948), pp. 16ss., N. 113 (1949), pp. 24ss.

[27] S. Loewinger, *VT*, IV (1954), pp. 155ss.

[28] Cf. M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls*, pp. 109ss.

[29] Cf. B. J. Roberts, *The OT Text and Versions*, pp. 47ss.; M. L. Margolis, *AJSL*, XXVI (1910), pp. 62ss.; E. A. Speiser, *JQR*, XVI (1925-26), pp. 343ss., XXIII (1932-3), pp. 233ss., XXIV (1933-4), pp. 9ss.; E. Bronno, *Studien über hebraische Morphologie und Vokalismus auf Grundlage der Mercatischen Fragmente der zweiten Kolumne der Hexapla des Origenes* (1943); P. E. Kahle, *The Cairo Geniza*, pp. 86s.

[30] Cf. M. Black, *NT Studies*, III (1957), pp. 305ss.

[31] Cf. J. Fischer, *Zur LXX Vorlage im Penteteuch* (1926) G. bertram, *Theologische Rundschau,* III (1931)m, pp. 283ss., X (1938), pp. 69ss., 133ss.; F. X. Wutz, *Systematische Wege von der LXX zum hebräischen Urtext* (1937); J. Ziegler, *ZAW*, LIX (1944), pp. 107ss.; H. M. Orlinsky en H. R. Willoughby (ed.), *the Study of the Bible Today and Tomorrow* (1947), pp. 144ss; I. L. Seeligmann, *The LXX Version of Isaiah* (1948); P. Katz, *Theologische Zeitschrift*, V (1949), pp. 1ss

[32] Cf. D. Bathélemy, *RB*, LX (1953), pp. 18ss.; P. Kahle, *Theologische Literaturzeitung*, LXXIX (1954), pp. 82ss.; H. S. Gehman, *VT*, III (1953), pp. 141ss., IV (1954), pp. 337ss.; J. W. Wevers, *Theologische Rundschau*, XXII (1954), pp. 85ss., 171ss.

[33] F. M. Cross, *BASOR*, N. 132 (1953), pp. 15ss.

[34] Cf. J. M. Allegro, *The Dead Sea Scrolls* (1956), pp. 57ss.

[35] Cf. W. F. Albright, *Samuel and the Beginning of the Prophetic Movement* (1961), p. 11.

[36] F. M. Cross, *BASOR*, N. 141 (1956), pp. 9ss.

[37] Cf. T. H. Gaster, *IDB*, IV, p. 191; J. Macdonald, *The Theology of the Samaritans* (1946), p. 214.

[38] *ARAB*, II, sec. 55.

[39] Cf. R. Brinker, *The Influence of Sanctuaries in Early Israel* (1946), p. 214.

[40] *IOTT*, pp. 132s.

[41] Cf. G. F. Moore, *Judaism* (1927), I, pp. 25s.

[42] Acerca de las continuas relaciones entre judíos y samaritanos, véase J. A. Montgomery, *The Samaritans* (1907), pp. 71ss.; cf. M. H. Segal, *Asaf Anniversary Volume* (1953), p. 412.

[43] *AJ*, XI, 7, 2; XI, 8, 2ss. Cf. H. H. Rowley, *BJRL*, XXXVIII (1956), pp. 166ss.

[44] H. Willrich, *Juden und Greichen vor der makkabäischen Erhebung* (1895), p. 6; A. H. Sayce, *HDB*, IV, p. 391; F. Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible* (1912), V, col., 1443; G. F. Moore, *Judaism*, I, p. 24; E. Sellin, *Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes* (1932), II, p. 169; M. Noth, *The History of Israel* (1960), p. 354.

[45] El punto de vista acerca de la existencia de dos Sanbalats fue apoyado, entre otros, por H. Petermann en J. J. Herzog (ed.), *Real-encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, (1860), XIII, p. 366; W. F. Albright, *JBL*, XLI (1920), p. 122; M. Gaster, *The Samaritans: Their History, Doctrines and Literature* (1925), p. 30; C. C. Torrey, *The Second Isaiah* (1928), pp. 457s., *JBL*, XLVII (1928), pp. 380ss.; W. F. Lofthouse, *Israel after the Exile* (1928), pp. 33, 235s.

[46] Cf. L. E. Browne, *Ezequiel and Alexander* (1952), pp. 3, 22s.

[47] Roberts, *The OT Text and Versions*, p. 188.

[48] Cf. J. Macdonald, *The Theology of the Samaritans* (1963), pp. 40ss.

[49] Cf. E. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme* (1906), pp. 543ss.; C. C. Torrey, *Ezra Studies* (1910), pp. 321ss.; G. M. Mackie, *HDB*, II, pp. 160s.

[50] *PIOT*, p. 102; E. König, *HDB*, V, p. 70.

[51] Cf. A. Sperber, *HUCA*, XII-XIII (1937-38), pp. 151s.

[52] *FSAC*, pp. 345s.; F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies* (1961), p. 172.

[53] M. Greenberg, *JAOS*, LXXVI *(1956), pp. 161ss.* Cf. B. D. Eerdmans, *The Religion of Israel*, p. 236.

[54] Cf. E. Robertson, *Catalogue of the Samaritan Manuscripts in the John Rylands Library at Manchester* (1938), cols. xxi y siguientes; cf. sus *Notes and Extracts from the Semitic Manuscripts in the John Rulands Library, III. Samaritan Pentateuch Manuscripts* (1937).

[55] P. E. Kahle, *Theologische Studien und Kritiken*, LXXXVIII (1915), pp. 399ss.; cf. A. Sperber, *HUCA*, XIV (1939), pp. 161ss.

[56] P. E. Kahle en H. Bauer y P. Leander, *Historische Grammatik der Hebräischen Sprache*, p. 73.

[57] Cf. P. E. Kahle, *The Cairo Geniza*, pp. 144ss.

[58] Cf. P. W. Skehan, *JBL*, LXXIV (1955), pp. 182ss.; J. M. Allegro, *The Dead Sea Scrolls*, pp. 68s. y pl. 23.

[59] Roberts, *The OT Text and Versions*, pp. 194s.

[60] *Our Bible and the Ancient Manuscripts*, p. 51.

[61] Cf. L. Goldberg, *Das Samaritanische Pentateuchtargum, eine Untersuchung, seine handscriflichen Quellen* (1935).

[62] Cf. P. E. Kahle, *The Cairo Geniza*, pp. 36ss.

[63] E.g. J. Bowmen, *BJRL*, XXXIII (1951), pp. 211ss., XL (1958), pp. 298ss.; *Annual of Leeds University Oriental Society, I* (1959), pp. 43ss.; *PEQ*, XCI (1959), pp. 23ss.

[64] La primera copia del Pentateuco Samaritano que llegó a Europa fue recibido con entusiasmo. Fue llevado por Pietro della Valle en 1616, después de su descubrimiento en Damasco. El relado de Morino al respecto (1623) pretende que en todo sentido era superior al texto Masorético, y su opinión fue rápidamente adoptada por muchos eruditos (cf. Kenyon, *Our Bible and the Ancient Manuscripts*, p. 50). El texto se imprimió primeramente en la *Paris Polyglot* (1632), después de lo que gozó de una popularidad considerable, aunque con creciente frecuencia se fueron expresando opiniones disidentes en cuanto a su valor para la crítica textual. En 1815, Gesenio (*De Pentateucho Samaritani origine, indole et auetoritate comomentatio philologico critica*) demostró en forma conclusiva la superioridad del Texto Masorético; posteriormente el Pentateuco Samaritano comenzó a declinar en importancia. La edición crítica en cinco tomos de Von Gall, 1914-1918 (*Der Hebräische Pentateuch der Samaritaner*) fue de un valor limitado para los objetivos de los estudiosos, puesto que se basaba en un número comparativamente pequeño de manuscritos medioevales tardíos. Ediciones anteriores habían sido publicadas por Walton en el *London Polyglot* (1675), Kennicott (*Vetus Testamentum Hebraicum cum variis lectionibus*, 2 tomos, (1776-1780), y Blayney (*Pentateuchos Hebraeo-Samaritanus charactere Hebraeo-Chaldaico editus cura et studio Beniamini Blayney*, 1790). Algunas autoridades han preferido la edición de Blayney antes que la de Von Gall; cf. C. W. Dugmore, *JTS*, XXXVI (1935), pp. 131ss.

[65] *Megill*., IV, 1.

[66] Cf. A. Wikgren, *Journal of Religion*, XXIV (1944), pp. 89ss.

[67] *Shabb.* 115a.

[68] Cf. E. Silverstone, *Aquila and Onkelos* (1931), pp. 122ss.; Kahle, *The Cairo Geniza*, p. 117.

[69] *Megill.* III, 1.

[70] *Megill.* I, 11.

[71] Cf. A. Diez Macho, *Estudios bíblicos*, XV (1956), pp. 446s.

[72] Cf. C. R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, p. 11.

[73] En cuanto a ediciones disponibles, véase B. J. Roberts, *The OT Text and Versions*, pp. 212s.

[74] *APOT*, II, pp. 83ss.

[75] H. B. Swete, *An Introduction to the OT in Greek* (1900), pp. 13s.

[76] Eusebio, *Praep. Evang.* XIII, 12; Clemente, *Strom.* I, 22, 148.

[77] Filón, *Vita Mosis*, II, 5s.; cf. J. Juster, *Les Juifs dans l'empire romain* (1914), I, p. 253.

[78] Según F. Buhl, *Kanon und Text des AT* (1891), pp. 114s.; H. B. Swete, *An Introduction to the OT in Greek*, p. 19.

[79] Cf. H. M. Orlinsky, *The Septuagint: The Oldest Translation of the Bible* (1949), p. 4.

[80] Cf. F. M. Cross, *BASOR*, N. 132 (1953), pp. 15ss., N. 141 (1956), pp. 9ss.; *IB*, XII (1957), pp. 655ss.

[81] Cf. F. X. Wutz, *ZAW*, XLIII (1925), pp. 115ss., *Die Psalmen textkritisch untersucht* (1925), *Die Transkriptionen von der Septuaginta bis zu Hieronymus* (1933), y *Systematische Wege von der LXX zum Hebräischen Urtext* (1937).

[82] H. M. Orlinsky, *JQR*, XXVII (1936-37), p. 140 n. 10.

[83] H. St. John Thackeray, *ISBE*, IV, pp. 2722ss. y *The Septuagint and Jewish Worship* (1921).

[84] Véase una reseña del problema en H. H. Rowley, *JQR*, XXXIII (1943-44), p. 497.

[85] Cf. Kahle, *The Cairo Geniza*, pp. 132ss.

[86] A. Sperber, *Orientalische Literaturzeitung*, XXXII (1929), cols. 533ss. y en *JBL*, LIX (1940), pp. 193ss.

[87] H. M. Orlinsky, *JBL*, LIX (1940), pp. 530s.

[88] B. J. Roberts, *IDB*, IV, p. 590; D. W. Gooding, *NDB*, pp. 1259s.

[89] Cf. Roberts, *The OT Text and Versions*, pp. 148s.

[90] F. M. Cross, *BASOR*, N. 132 (1953), pp. 15ss.

[91] F. Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt; sive Veterum Interpretum Graecorum in totum Veterum Testamentum Fragmenta* (2 tomos 1867-74).

[92] F. C. Burkitt, *Fragments of the Books of Kings According to the Translation of Aquilz* (1897); C. F. Taylor, *Hebrew-Greek Cairo Genizah Palimpsests from the Taylor--Schechter Collections* (1901); cf. Kahle, *The Cairo Geniza*, p. 13.

[93] Cf. J. Reider, *JQR*, IV (1912-13), pp. 321ss., 577ss., VII (1915-16), pp. 287ss.

[94] En cuanto a la prioridad de Teodoción sobre Aquila, véase H. M. Orlinsky, *JQR*, XXVI (1935-36), p. 143, n. 14.

[95] Cf. D. Barthélemy, *RB*, LX (1953), pp. 18ss., 85s.; P. E. Kahle, *Theologische Literaturzeitung*, LXXIX (1954), cols. 82ss.; J. M. Allegro, *The Dead Sea Scrolls*, pp. 178s. Para una refutación detallada de los puntos de vista de Kahle, véase Barthélemy, *Les Devanciers d 'Aquila, VT* supl. X (1963).

[96] B. J. Roberts, *IDB*, IV, p. 583.

[97] Cf. B. J. Roberts, *The OT Text and Versions*, p. 127.

[98] *The Cairo Geniza*, p. 164; cf. H. M. Orlinsky, *JQB*, XXVII (1936-37), pp. 137ss.

[99] Por ej. Ex. 35-40; I R. 4-11, 20-21; Jer. 25-50.

[100] Cf. Eusebio, *Hist. Eccl.*, VI, 16; *PIOT*, p. 109.

[101] *BA*, IX, N. 1 (1946), p. 27 n. 10.

[102] Cf. O. Procksch, *ZAW*, LIII (1935), pp. 240ss., LIV (1936), pp. 61ss.; O. Pretzl, *Byantinische Zeitschrift*, XXX (1930), pp. 262ss.

[103] El texto hexaplárico de Gn. 31 hasta Jue. 21, marcado con los signos críticos de Aristarco, está contenido en el Códice Colberto-Sarrauiano del siglo cuarto/quinto, partes del cual se encuentran en Leningrado, París y Leyden. Las lecturas hexapláricas también se encuentran anotadas en las márgenes del Códice Marchaliano (siglo sexto) y en el Códice Coisliniano (siglo séptimo) y en diversos cursivos del período medieval. Algunos fragmentos hexapláricos fueron incorporados en la edición Sixtina de la Biblia Griega por Petrus Morinus; véase J. Reider, *JQR*, V (1913-14), p. 330. El mismo material fue publicado por Drusius en 1622 y por Lamertus Bos en 1709. Una colección más completa fue hecha por de Montfaucon en *Origenis Hexaplorum quae suersunt, multis partibus auctiora quam a Flaminio Nobilio et Joanne Drusio edita fuerint* (tomo II, 1713); ésta fue superada por Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt; sive Veterum Interpretetum Graecorum in totum Veterum Testamentum Fragmenta* (2 tomos, 1867-74), que aunque se vio restringida al uso de copias pobres y colaciones de manuscritos, fue una obra de gran importancia. Los únicos vestigios de una transmisión de la *Hexapla* en forma de manuscrito son los "Fragmentos de Mercati," que fueron descubiertos por el cardenal Mercati en Milán a fines del siglo diecinueve en un manuscrito palimpsesto. Contiene porciones del Salterio de las últimas cinco columnas de la *Hexapla.* Una porción representativa, el Salmo 45 (LXX), fue publicada por Klostermann en 1896 (*ZAW*, XVI, pp. 334ss.; cf. Kahle, *The Cairo Geniza,* p. 88).

[104] P. de Lagarde, *Librorum Veteris Testamenti canonicorum pars prior graece edita* (1883).

[105] Cf. G. F. Moore, *AJSL*, XXIX (1913), pp. 37ss.

[106] Cf. Eusebio, *Hist. Eccl.,* VIII, 13; A. Sperber, *JBL*, LIV (1935), pp. 73ss.

[107] Kahle, *Theologische Studien und Kritiken,* LXXXVIII (1915), pp. 410ss. Sperber, *JBL*, LIV (1935), pp. 75ss.

[108] *JBL*, LIX (1940), p. 279.

[109] *Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments für das Septuaginta-Unternehmen aufgestellt* (1914).

[110] C. H. Roberts, *Two Biblical Papyri in the John Rylands Library,* Manchester (1936).

[111] F. G. Kenyon, *The Text of the Greek Bible* (ed. de 1949), pp. 41s.

[112] F. G. Kenyon, *The Chester Beatty Biblical Papyri* (1933-7), fasc. i-vii, *Our Biblie and the Ancient Manuscripts*, pp. 64ss.; A. C. Johnson, H. S. Gehmann y E. H. Kase, *The John H. Scheide Biblical Papyri* (1938).

[113] H. A. Sanders y C. Schmidt, *The Minor Prophets in the Freer Collection and the Berlin Fragment of Genesis* (1927); H. A. Sanders, *Facsimile of the Washington Manuscript of the Minor Prophets in the Freer Collection* (1927).

[114] Cf. H. S. Gehmann, *JAOS*, LVIII (1938), pp. 92ss.; J. Ziegler, *ZAW*, LX (1945-8), pp. 76ss.

[115] G. F. Moore, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Judges* (1903), p. xlv.

[116] C. C. Torrey, *Ezra Studies*, pp. 66ss.

[117] F. C. Burkitt, *JTS*, X (1909), p. 445.

[118] *The Mount Sinai Manuscript of the Bible* (1934). Museo Británico.

[119] *Die Welt des AT* (1940), p. 216.

[120] F. G. Kenyon, *The Text of the Greek Bible*, pp. 49, 82.

[121] Cf. A.. Allgeier, *Die Chester Beatty Papyri zum Pentateuch* (1938), p. 35.

[122] Para una historia de los textos impresos de laBiblia Griega, véase H. B. Sete, *An Introduction to the OT in Greek,* pp. 171ss. Entre estos textos están la Políglota Complutense (1514-1517); la edición Aldine (1518-1519), basada en manuscritos de Venecia; la edición Sixtina (1587), basada en el Códice Vaticano. Esta fue reproducida sustancialmente en la *London Polyglot* de Walton (1654-1657), en el *Vetus Testamentum Graecum Cum Variis Lectionibus* (ed. por R. Holmes y J. Parsons, 5 tomos, 1798-1827), en las ediciones de Tischendorf desde 1850 en adelante y en varias otras. J. E. Grabe publicó una edición del Códice Alejandrino en Oxford entre 1707 y 1720. Paul de Lagarde emprendió una nueva edición de la LXX (1822), pero esta así llamada "Göttingen Septuagint" fue en realidad un intento de restaurar la recensión de Luciano en su forma original. Después de la muerte de Lagarde (1891), su obra fue llevada adelante, con importantes modificaciones, por Rahlfs y su escuela en Göttingen. Desde 1926 han aparecido siete de los dieciséis tomos proyectados. La edición de Rahlfs está basada en la de Holmes y Parsons y en la *Larger Cambridge Septuagint* (ed. por A. E. Brooke, N. McLean, H. St. J. Thackeray, 1906ss.), las cuales siguen al Códice Vaticano, como lo hizo H. B. Swete en su edición de tres tomos publicada entre 1887 y 1907. Distinta de este proyecto es la *Septuaginta* de Rahlfs (2 tomos, 1935), edición conveniente de la LXX cuyo valor se ve algo limitado por la naturaleza ecléctica del texto, que se basó primariamente en los Códices Vaticano, Sinaítico y Alejandrino, con selecciones de otras fuentes suministradas en un pequeño aparato crítico.

[123] H. F. D. Sparks en H. Wheeler Robinson (ed.), *The Bible in its Ancient and English Versions*, p. 101.

[124] *De Doct. Christ.* II, 11.

[125] Cf. F. C. Burkitt, *The Old Latin and the Itala* (1896), p. 5 y *JTS*, XI (1910), pp. 260ss.

[126] P. Sabatier, *Bibliorum Sacrorum Latinae versiones antiquae, seu Vetus Italica et caeterae* (3 tomos, 1739-49).

[127] U. Robert, *Pentateuchi versio latina antiquissima e codice Lugdunensi* (1881); cf. H. A. A. Kennedy, *HDB*, III, pp. 47ss.

[128] A. V. Billen, *The Old Latin Texts of the Heptateuch* (1927).

[129] L. Ziegler, *Bruchstücke einer vorhieronymianischen Übersetzung des Pentateuch* (1883).

[130] E. Ranke, *Par palimpsestorum Wirceburgensium Antiquissimae Veteris Testamenti Versionis Latinae Fragmenta* (1871).

[131] B. Fischer, *Vetus Latina, die Reste der altlateinischen Bibel nach Petrus Sabatier neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron* (1949).

[132] Cf. H. J. White, *HDB*, IV, pp. 872ss.

[133] La autoría de Jerónimo del Psalterium Romanum fue refutada por D. de Bruyne, *Revue Bénédictine*, XLII (1930), pp. 101ss., pero fue aceptada por A. Allgeier, *Biblica*, XII (1931), pp. 447ss.

[134] Cf. F. Stummer, *Einführung in die Lateinische Bibel* (1928), pp. 99ss.

[135] *Ibid.*, pp. 125ss.

[136] Por ejemplo, F. Buhl, *Kanon und Text des AT*, p. 187; E. König, *Einleitung in das AT*, p. 122; *PIOT*, p. 120. Este punto de vista fue contradicho por F. C. Burkitt, *EB*, IV, col. 5025; J. Bloch, *AJSL*, XXXV (1919), pp. 215ss.; A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* (1922), p. 18; Kahle, *The Cairo Geniza*, p. 180; A. Bentzen, *Introduction to the OT*, I, pp. 72s.; C. Peters, *Le Muséon*, XLVIII (1935), pp. 1ss.

[137] T. Nöldeke, *Die Alttestamentliche Litteratur* (1968), p. 263.

[138] *The Cairo Geniza*, pp. 179ss.

[139] Cf. A. Baumstark, *ZDMG*, XIV (1935), pp. 89ss.

[140] *JTS*, XV (1914), p. 38.

[141] Cf. W. E. Barnes, *JTS*, II (1901), p. 197.

[142] S. Fraenkel, *Jahrbücher für Protestantische Theologie* (1879), pp. 508ss., 720ss.

[143] A. M. Ceriani, *Translatio Syra Pescitto Veteris Testamenti* (1874).

[144] A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Litteratur*, pp. 144s.

[145] *Bibliothecae Syriacae I. Veteris Testamenti Graeci in sermonem Syriacum versi fragmenta octo* (1892).

[146] M. H. Goshen-Gottestein, *Biblica*, XXXVI (1955), pp. 162ss.

III. CRITICA TEXTUAL

A. FILOLOGIA SEMITA

En años recientes, los descubrimientos de inscripciones y de manuscritos han suministrado importantes ayudas a la crítica textual. Entre estos descubrimientos se cuentan valiosos textos ugaríticos protohebraicos, documentos semitas del noroeste, de la Edad del Bronce Tardío y del Hierro Antiguo, ostraca como la de Laquis, papiros arameos del siglo quinto A. C., y, por cierto, los Rollos del Mar Muerto. El material arqueológico de este tipo es de inmenso valor al estudiar la historia del idioma hebreo a la luz del tras fondo semítico noroccidental.[1] Los dramáticos avances que han sido posibles por los recientes descubrimientos pueden apreciarse a la luz de la queja de Gesenius, que en la quinta edición (1822) de su *Hebräische Grammatik* nota una total falta de datos históricos para los primeros tramos del desarrollo del idioma. Aun un siglo más tarde, Bauer-Leander en *Historische Grammatik der Hebräischen Sprache* muestran que ha habido poco progreso en la comprensión histórica del lenguaje, pese a que Gesenius había descifrado las inscripciones fenicias y pesea la importante contribución hecha en 1907 por la edición de las tablillas de Tell el-Amarna.[2]

En 1926 se arrojó alguna luz sobre la naturaleza del hebreo primitivo cuando Bauer reunió y publicó todos los nombres personales y geográficos de las fuentes documentarias de la Bibilonia Antigua que, se decia, debían reflejar un lenguaje semita occidental.[3] El mismo año, Sethe publicó los célebres "Textos de Execración" descifrados, textos que estaban inscritos en vasos egipcios que fácilmente podrían haber sido destruidos.[4] Aparte de las implicaciones de este material para los procesos mágicos, se ha observado que entre los nombres de vasallos rebeldes potenciales enlistados en los vasos, hay unos treinta caudillos palestinos y sirios mencionados junto con el nombre del territorio sobre el cual reinaban. Todos parecen ser del mismo tipo, y reflejan sustancialmente el mismo lenguaje que estudia Bauer en relación con las fuentes cuneiformes.[5] Se les considera generalmente como pertenecientes al período entre 1925 y 1875 A. C.[6]

En Sakkarah se encontraron figurillas inscritas de un modo similar que corresponden a un período un poco posterior,[7] y que al ser examinadas resultaron ser lingüísticamente idénticas con los textos anteriormente publicados por Sethe. Más de treinta nombres semitas noroccidentales, la mayoría de ellos femeninos, están contenidos en la lista Hayes publicada por Albright,[8] y atribuida al siglo dieciocho A. C. Aunque estos 150 nombres personales de Siria y Palestina del período 1900-1700 A. C.[9] pudieran no parecer particularmente importantes en sí mismos, son de gran valor, puesto que sustancialmente son los mismos que los hallados en las más abundantes fuentes cuneiformes. Los principios ortográficos que rigen las transcripciones egipcias fueron establecidos en el fundamentalmente

importante tratado *The Vocalization of the Early Egyptian Syllabic Orthography* de W. F. Albright (1934). Esto arrojó más luz sobre las designaciones cananeas primitivas de individuos y lugares.

El estudio del idioma semita noroccidental fue inesperadamente enriquecido por las tablillas descubiertas en las excavaciones en Mari desde 1933,[10] así como por materiales similares procedentes de Alalakh[11] y Tell Chagar Bazar,[12] que contenían valiosa información para el estudio de la filología y la gramática. Los textos de Mari en particular proporcionaron centenares de nombres geográficos y de personas, y por medio de las desviaciones de vocabulario y expresión respecto del babilonio común, éstos han proporcionoado material de gran importancia para estimar la naturaleza del habla semita noroccidental en el período patriarcal. Hay una considerable diversidad de opiniones en relación con este tema en particular,[13] y hay una urgente necesidad de una síntesis autorizada del material ahora disponible.

Como ocurrió con las tablillas Amarna, fue un descubrimiento casual lo que llevó a hacer excavaciones en el sitio de la antigua Ugarit. Aunque el amorreo nativo de Mari era similar, aunque no idéntico con el hebreo del período patriarcal, el idioma de los textos de Ugarit estaba formado por un dialecto hurrita y una lengua semita noroccidental anteriormente desconocida, estrechamente emparentada con el hebreo premosaico. La importancia del dialecto cananeo arcaico con respecto a los escritos del Antiguo Testamento, y particularmente los Salmos, inmediatamente se hizo evidente, como se ha observado en un capítulo anterior. Además, la contribución de este material para el estudio de la gramática hebrea fue de gran valor, porque pronto se comprendió que el texto masorético había preservado peculiaridades de la gramática y del habla cananea, cuya naturaleza y significación había pasado al olvido muy poco después de la Era de Amarna, y que los críticos del siglo diecinueve habían considerado como corrupciones textuales. Tampoco es el menor de los beneficios para el gramático la información que este material literario antiguo ha dado con respecto a los problemas relacionados con el sistema verbal hebreo.[14]

Aunque el estudiante profesional de la paleografía y epigrafía hebrea no se puede jactar de una riqueza de material como la disponible en el cuneiforme, posee, no obstante, varios centenares de inscripciones que han suministrado un fondo de nuevos conocimientos de enorme valor para el estudio del texto del Antiguo Testamento. Muchas de las inscripciones en piedra fueron escritas en diversos dialectos cananeos[15] y en arábigo del norte[16] y del sur, y la importancia de ellas para la historia del alfabeto semita del norte ya fue considerada anteriormente. Igualmente valioso fue el descubrimiento de la ostraca escrita de Samaria y Laquis.[17] La primera comprendía documentos administrativos que registran embarques de vino y aceite a Samaria en el tiempo de Jeroboam II, y contienen numerosos nombres personales y designaciones de lugares, algunos de los cuales también aparecen en el Antiguo Testamento. Los segundos son de

valor para la critíca textual debido a la extensión de los errores de los escribas, el uso de la *scritpio defectiva* en lugar de las formas más completas de la tradición masorética, la presencia de un punto como divisor de palabras, y por el hecho de que la lengua de las ostracas es prácticamente en todo el tipo de hebreo clásico familiar de los escritos del Antiguo Testamento.

Cuando la antigüedad de los rollos de Qumrán fue demostrada para satisfacción de la mayoría de los eruditos, los paleógrafos y los críticos textuales comprendieron que tenían en su poder materiales que de una sola vez hacía que las fuentes textuales avanzasen en el tiempo en una extensión jamás soñada. El manuscrito grande de Isaías (1QIsa[a]) resultó ser de un valor muy especial en este respecto, puesto que difería en algunos apsectos con el Texto Masorético, incluyendo el uso más amplio de las *matres lectionis* y la preservación de algunas lecturas no encontradas en la tradición masorética, pero que son apoyadas por la LXX y otras versiones antiguas. Estudios posteriores de los materiales bíblicos de Qumrán[18] han mostrado algo del grado en que estos documentos testifican en forma independiente de las tradiciones que hay tras la forma masorética, y han proporcionado un poderoso apoyo a la confiabilidad o carácter fidedigno del Texto Masorético. Además de los materiales que antes tenía, ahora el paleógrafo tiene a su disposición una variedad de escritos incluyendo el paleohebreo, el judaico primitivo y el griego, escritos tanto en el estilo formal como en el cursivo. Así hay una importante cantidad de material disponible para el análisis tipológico y para fijar las fechas absolutas dentre de los sistemas relativos suministrados por dichos análisis.

Como ocurre con muchos otros aspectos del estudio bíblico, gran parte de la base del método paleográfico fue puesta por Albright, cuyo análisis del Papiro de Nash constituye un modelo en su género.[19] El estudio paleográfico del material de Qumrán llevó a conclusiones respecto de las fechas de los materials de 1Q, que luego fueron confirmadas por el sistema de fechación de carbono 14 al aplicarlo a trozos de tela procedentes de la misma fuente.[20] En una respuesta a ciertos críticos de los métodos paleográficos avanzados, Birnbaum nos da una excelente sinopsis de la ciencia. [21] En el presente está próximo a publicar su obra más importante sobre paleografía hebrea, un esfuerzo por tratar cada una de las diversas fases por las que ha pasado la escritura hebrea obra que se espera llegar a ser definitiva en su campo.[22]

En los años recientes, la filología semita comparativa ha ido de la mano con los descubrimientos de Qumrán en el aumento de la confianza en la credibilidad sustancial de la tradición masorética. A la luz de la mayor información que ahora poseen los especialistas respecto de los idiomas semitas noroccidentales en general, se ha hecho evidente que muchas de las enmiendas al texto hebreo emprendidas por los adherentes de las teorías de Graf-Wellhausen sobre bases muy débiles, o sin base, ya no pueden ser justificadas sobre una base filológica, ni sobre ninguna otra base. Como Thomas ha señalado, lo que antes se pensaba

eran formas hebreas imposibles, ahora se pueden explicar en forma completamente satisfactoria al compararlas con alguna otra lengua semita.[23]

Los fundamentos de la moderna filología semita fueron puestos en el siglo diecinueve por el trabajo monumental de varios estudiosos, entre ellos, Gesenius que descifró el alfabeto fenicio, y Rödiger, que estudió el alfabeto mineosabeano. Entre los numerosos estudios que siguieron se incluyen obras sobre grámatica, léxicos y el estudio de las tablillas de Amarna.[24]

Tomadas en su conjunto, todas esta obras, tarde o temprano, han mostrado que el Texto Masorético, aunque se le reconocen las faltas en ciertos puntos, es un notable testimonio de la fidelidad de los escribas en la transmisión de las Escrituras hebreas, y en general constituyen un testigo cuya confiabilidad merece el más alto grado de respeto.[25] Aunque ahora es evidente que había varios tipos de textos hebreos circulando del período precristiano, también es evidente que algunas de las supuestas divergencias respecto de Texto Masorético que algunas versiones antiguas, como la LXX, presentan no son tan reales como se supone. A veces una traducción puede mostrar ciertas variaciones del sentido tradicional de las palabras hebreas de un modo tal que parecen sugerir que el traductor está trabajando con un texto hebreo divergente. Sin embargo, los estudios filológicos comparativos con frecuencia pueden seguir tales idiosincracias hasta sus fuentes y demostrar que las divergencias en cuestión son más aparentes que reales.[26] Ningún erudito negaría, por cierto, que hay importantes divergencias entre el Texto Masorético, otros textos precristianos, y las versiones antiguas, en los cuales se han preservado lecturas superiores a las de los masoretas. Aun la enmienda del hebreo basada en una conjetura es una disciplina legítima si se lleva a cabo en condiciones adeucadamente controladas, y no como un ejercicio arbitrario destinado a suministrar un apoyo textual a un esquema especulativo.

B. EDICIONES MODERNAS DE LA BIBLIA HEBREA

A comienzos del siglo veinte, el estudio de la crítica textual del Antiguo Testamento estaba en decadencia, y siguió en estas condiciones a través de unas pocas décadas más.[27] Orlinsky[28] con razón cargó la culpa de esta desafortunada situación sobre la famosa *Biblia Hebraica* de Rudolf Kittel. Esta obra, publicada en 1906 y 1912, estaba basada en el texto de ben Chayyim y superó al texto de Oort *Textus Hebraici emendationes quibus in Vetere Testamento Neerlandice vertendo* (1900), que era popular en aquel tiempo en parte de Europa, y a las ediciones hebreas de A. Hahn (1832) y M. Letteris (1852), siendo ésta la utilizada por las Sociedades Bíblicas Británica y Extranjera (1866). La Biblia de Kittel enmendaba tácitamente el texto de ben Chayyim, y suministra notas de pie de página que contienen enmiendas conjeturales y lecturas variantes de fuentes antiguas tales como las versiones. El aparato crítico recibió mucho elogio de parte de eruditos tales como S. R Driver, aunque esto, característicamente, fue

hecho con cierta cautela.[29] Sin embargo, como Orlinsky la hecho notar,[30] muy pronto los eruditos comenzaron a considerar el aparato como más sagrado y autorizado que el Texto Masorético mismo, y donde había que hacer una elección difícil, tendían a aceptar las enmiendas, en preferencia al texto hebreo. En 1937, Paul Kahle publicó una tercera edición de la *Biblia Hebraica*, basada en lo que Kahle consideraba como la forma más pura del texto de ben Asher, el manuscrito B 19 a de Leningrado, fechado el año 1008 D.C. Diversos eruditos contribuyeron en el aparato crítico que contenía lecturas variantes de manuscritos y versiones antiguas, pero desafortunadamente esta colección de notas era apenas una leve mejoría sobre sus predecesoras.[31]

El primer erudito de importancia en criticar esta curiosa situación fue C. C. Torrey, que hizo un mordaz ataque contra los métodos usados para componer este aparato.[32] Los puntos de vista de Torrey fueron compartidos por Montgomery, que en su *Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel* (1927) ignoró completamente el aparato. Estas opiniones también fueron elaborados por Margolis que dejó en claro que el aparato crítico de Kittel era poco confiable para los propósitos de estudio crítico.[33] Orlinsky también tomó la misma posición en 1934, y desde entonces ha continuado en sus críticas de esta colección de materiales.[34] Ziegler y Katz han sido igualmente categóricos en sus advertencias en cuanto a lo completamente inadecuado que resulta el aparato de Kittel.[35]

Ignorando estas críticas, el Privilegierte Württembergische Bibelanstalt publicó en 1951 una introducción al aparato crítico de la Biblia Hebrea de Kittel y su obra fue traducida al inglés seis años más tarde.[36] Las críticas contra la versión alemana fueron rechazadas con toda calma en el prefacio de la edición inglesa, indicando que al menos algunos eruditos ingleses y de Europa continental estaban satisfechos con un aparato crítico inadecuado e incorrecto. Es muy obvio que todo intento de crítica textual que emplea un instrumento defectuoso solamente puede producir indiferencia, si es que no produce resultados completamente incorrectos.

En contraste, los estudios textuales en la versión LXX no han sido obstaculizados en la misma medida por un aparato crítico pobre, aunque Margolis[37] pretende haber descubierto errores en el aparato crítico de la *Larger Cambridge Septuagint*, y también en la edición de H. B. Swete. El descubrimiento de materiales bíblicos hebreos y griegos en Qumrán ha estimulado el interés en la restauración del texto griego original de la LXX, aquel del cual, según Lagarde, surgieron todos los manuscritos y recensiones existentes del Antiguo Testamento griego. Esta teoría recibió apoyo de eruditos tales como Albright, Margolis, B. J. Roberts, Marcus, Allgeier, Orlinsky y otros.[38] Aunque los principios planteados por Lagarde fueron rechazados por Kahle y Sperber,[39] estos estudiosos han sido a su vez criticados por Orlinsky, Katz, Cross y otros.[40]

Según la hipótesis postulada por Lagarde respecto del arquetipo de las Escrituras, los judíos poseían un texto normal autorizado de la Biblia Hebrea

desde la primera parte del siglo segundo de la era cristiana, que estaba basado en un solo rollo matriz, constituyendo el texto del cual dependen todos los manuscritos medievales subsiguientes de la Biblia Hebrea.[41] Lagarde fue seguido por Gordis y Orlinsky, entre otros,[42] pero sus opiniones no lograron obtener un apoyo firme entre los eruditos, probablemente debido a que su teoría fue planteada en forma exagerada. Al mismo tiempo por la evidencia suministrada por los textos de Qumrán se ha reconocido que a fines del primer siglo después de Cristo había comenzado a aparecer una tradición hebrea uniforme y que, a pesar de las diferencias, fue entregada en una forma notablemente uniforme desde aquel tiempo en adelante.

Aunque los primeros informes sobre la relación textual entre los rollos hebreos de Qumrán y la LXX tendían a enfatizar la armonía entre el hebreo, particularmente 1QIsa[a], con la LXX en contra del Texto Masorético, la investigación posterior reveló que los materiales de Wadi Qumrán en realidad no difieren en favor de la LXX tan frecuentemente como al principio se había supuesto.[43] Estudios recientes en este y otros aspectos de la investigación textual han avanzado mucho para mostrar que la LXX, junto con el Texto Masorético, ha adquirido bastante respeto como fuente para recuperar al hebreo premasorético en áreas que aún están en disputa, aunque, como se ha dicho arriba, la LXX todavía necesita ser utilizada con considerable cuidado.[44]

Desde la publicación de la tercera edición de la *Biblia Hebraica* se han hecho un par de intentos notables por presentar un texto autorizado de la Biblia Hebrea. En 1933, la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera decidió publicar un nuevo texto que reemplazase las gastadas planchas de la Biblia Letteris. La edición fue encargada a N. H. Smith, que consultó algunos manuscritos hebreos españoles en un esfuerzo por llegar lo más cerca que fuese posible a la tradición verdadera de ben Asher. La publicación del texto fue demorada por la Segunda Guerra Mundial y sus consecuencias hasta el año 1958. Un folleto publicado por la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera[45] afirma que el texto está basado en las primeras manos de un cierto manuscrito hebrea español que hay en el Museo Británico, junto con el manuscrito de Shem Tob de la biblioteca del difunto David Sassoon. La obra no es una revisión del texto de Letteris, ni está conectada en forma alguna con el texto que para la Sociedad Bíblica había sido editado por C. D. Ginsburg en la primera década del 1900. Siguiendo la política de la Sociedad, la Biblia no contiene notas de pie de página ni aparato, salvo las notas masoréticas oficiales. Aunque el texto no está basado en el de Kahle en ninguna medida significativa, las conclusiones que resultan del trabajo de Snaith apoyan las opiniones de Kahle respecto de la verdadera naturaleza de la tradición de ben Asher.

En 1953, bajo el título de *Hebrew Bible: Jerusalem Edition*, se publicó una edición del Antiguo Testamento que fue corregida sobre la base de la Masorah de ben Asher. Asociada con el difunto M. D. Cassuto, muerto dos años antes de la

publicación de la obra, no era tanto una nueva Biblia como un reproducción fotográfica de la edición de Ginsburg de 1908, a la cual se añadieron algunas notas sobre la base de notas textuales dejadas por Cassuto al morir. La elección del texto de Ginsburg fue desafortunada--particularmente para un erudito como Cassuto que tenía un conocimiento de primera mano inigualado del códice de ben Asher--poque Ginsburg se había visto frecuentemente influido por la cantidad más que por la calidad de los manuscritos que apoyaban importantes lecturas variantes en el texto. Para complicar más las cosas, el impresor hizo un trabajo precipitado y descuidado técnicamente hablando, lo que resultó, entre otras cosas, en una cantidad irregular de líneas por página y en numerosos errores de imprenta. Dado que las notas hechas por Cassuto mismo estaban basadas en la edición de Letteris de la Biblia Hebrea, el trabajo final ofrecía aspectos confusos para los estudiosos del texto.

En 1962, fue publicada una edición completa de la Biblia Hebrea conocida como la *Koren-Jerusalem Bible*, precedida en 1959 por la publicación de la Torah en Israel y en Estados Unidos. Al anunciar esta obra, el Dr. Haim Gevaryahu, presidente de la Sociedad Israelí para la Investigación Bíblica y Director de la World Jewish Bible Society, hizo notar que era la primera edición de la Biblia Hebrea en ser compuesta, impresa y publicada en Jerusalén. Además, esta era la primera vez en más de cuatro siglos que los judíos tomaban la iniciativa de imprimir y publicar una Biblia Hebrea. El texto parece diferir levemente del de los masoretas, aunque hay variaciones ocasionales en cuestión de ortografía y puntuación.

En 1955, debido a la persistencia de M. Gishen-Gottestein, la Universidad Hebrea de Jerusalén tomó la iniciativa de plantear el estudio textual del Antiguo Testamento sobre una base completamente nueva, abandonando el carácter ecléctico de la Biblia Kittel y proporcionando toda la evidencia disponible, valiosa o no, con el objetivo de recuperar el hebreo genuinamente original hasta donde este objetivo sea posible. Esta Biblia, como la *Biblia Hebraica*, estaría formada por dos partes, el texto y el aparato, cada una de las cuales iba a ser un producto científico por derecho propio. Una buena parte del Códice de Aleppo, que se creyó destruido en 1948 durante los desórdenes árabes en Aleppo, ahora está en Israel, y se ha puesto a diposición de los eruditos para su estudio. Los editores de la Biblia de la Universidad Hebrea creen que el códice es el manuscrito original producido por Aarón ben Asher y recomendado por Maimónides. Puesto que solamente unos dos tercios de esta venerable fuente escapó de la destrucción durante los desórdenes, será necesario que los editores se apoyen en otros manuscritos antiguos que estén lo más cerca posible del Códice de Aleppo. Cuando se haya completado esta magnificente empresa, presentará la más pura variedad del texto tradicional en su forma más científica, y suministrará un aparato crítico completo que reemplazará el altamente selectivo aparato de las ediciones de la Biblia Kittel.

C. ERRORES DE LOS ESCRIBAS EN LA TRANSMISION

El relato del modo en que se transmitió la tradición masorética deja en evidencia que hubo ocasiones en que el escriba intervino modificando el texto impulsado por presuposiciones teológicas o por necesidades litúrgicas. Este tipo de enmiendas hay que diferenciarlas del simple error de escritura, puesto que forman parte legítima de la historia del desarrollo del texto. Sin embargo, los escribas masoréticos estaban conscientes del hecho de la corrupción textual accidental. Un vestigio de sus esfuerzos por preservar el texto sagrado del error se puede ver en la forma alargada de las cinco *literae dilatabiles* (ת, ם, ל, ה, א) de algunas otras consonantes, las que eran alargadas en su forma con el fin de llenar espacios vacíos al final de las líneas y de ese modo evitar la repetición incorrecta de sílabas o palabras.

A la luz del conocimiento actual respecto de las condiciones bajo las cuales los escribas de la antigüedad hacían las copias de los manuscritos de la Biblia, es nada menos que milagroso que tan pocos errores se hayan cometido en la transmisión del texto. La mayor parte de los errores que existen quedan dentro de la categoría de error transcripcional, el que también se puede reconocer en otras obras antiguas. Aunque no es el objetivo de esta obra la discusión de los tipos de errores,[46] vamos a describir brevemente las principales variedades.

Los errores de copia en el texto surgieron en un período bastante remoto, cuando la escritura cananea aun estaba en uso y se produjo por la confusión entre dos consonantes que tenían una forma arcaica similar. Tales errores normalmente involucraban a las consonantes *beth* y *daleth* (Gn. 9:7), *kaph* y *mem* (II R. 22:4), *'aleph* y *daleth* (II Cr. 22:10), *nun* y *pe* (I Cr. 11:37). Cuando se introdujo la letra aramea cuadrada, se hizo bastante común la confusion entre ד y ד (Gn. 41:3, 19), ה y ח (Is. 13:2), י y ו (Is. 30:4), ח y ת (Sal. 49:15) y entre otras consonantes. Otros casos de este tipo posiblemente se deban a peculiaridades textuales en los manuscritos que sirviron como patrones y podrían no representar un error de escriba.

La ausencia de divisores de palabras en los escritos cananeos y arameo primitivo frecuentemente condujo a corrupciones en el texto. Así, en Is. 2:20 la palabra que se traduce "a los topos" (לחפרפרות) fue dividida en forma errónea en la tradición masorética haciendo dos palabras: "a un agujero de ratas" (פרות לחפר]. Un error que comúnmente cometían los escribas se producía cuando la consonante ו , que ocurría al final de un verbo se unía equivocadamente al comienzo de la palabra siguiente como si fuese la conjuncion "y" (I S. 14:21). En Joel 2:1-2, una divisón errónea de la oración puso las palabras "porque está cercano" al final del v. 1 en lugar de al comienzo del v. 2, como lo requiere la estructura métrica. La introduccion de las *matres lectionis* ocasionó una considerable variación textual, la que, sin embargo, fue de poca importancia.

Ocasionalmente tales consonantes aparecen en un contexto erróneo (por ejemplo, Nm. 21:1; I S. 10:5; Jer. 2:25), y al ser copiados por los masoretas producían una puntuación que variaba con respecto del original, como se puede reconstruir a partir de versiones antiguas.

Distintas de las ya vistas, que se producían primariamente por un malentendido del texto, son las corrupciones que involucraban una alteración definitiva, fuese accidental o deliberada, de las consonantes hebreas. El reordenamiento de las letras conocido como metátesis consiste en la inversión de sus posiciones correctas, como ocurre en el hebreo del Sal. 49:12, donde el texto masorético dice קרבם ("sus partes íntimas") en vez de la forma obvia קברם("sus tumbas"). Transposición de consonantes se puede ver en Am. 6:2, donde el hebreo dice: ¿"*Es el* término de *ellos* más extenso que el *vuestro?* dando asi una respuesta errónea. Es completamente claro que los sufijos de los dos sustantivos fueron traspuestos accidentalmente, con el resultado que *vuestro* debe leerse en lugar de *de ellos*, y a la inversa. La forma acróstica de Nahum 1:6 traspone las dos primeras palabras, de modo que la segunda debe ser considerada como la que realmente viene en primer lugar a fin de suminsitrar la ז necesaria para el acróstico.

Los erores de confusión se pueden subdividir en *orales* y visulaes, según el escriba estuviera escribiendo a través de un dictado o mirando un manuscrito. Los errores orales son aquellos en que el escriba cambia una letra por otra similar en sonido (por ejemplo, I S. 2:16; I R. 11:22); en los errores visuales se confunden las consonantes de forma parecida (por ejemplo, Is. 14:4). Se apelaba a la enmienda conjetural o restauración del escriba, daba el mejor sentido en los casos en que había borrado y hacía ilegible la lectura. Con mucha frecuencia el sentido general del contexto dejaba pocas dudas en cuanto a lo que se quería decir, aunque por lo menos en caso se puede demostrar lo inadeucado de este proceder sobre la base de evidencias internas. Aparentemente lo ilegible del texto en II S. 22:33 llevó al escriba a enmendar la línea para decir: "Dios es mi refugio," influido posiblemente por el versículo dos del capítulo. Sin embargo, la forma duplicada del Sal. 18:32 deja en claro que la lectura original es "dios es el que me ciñe de fuerza," lectura que tiene el apoyo de las versiones.

Una variante interesante que surge de una división incorrecta de las palabras y de la puntuación se puede ver en Am. 6:12, donde el Texto Masorético dice: "¿Ara uno con bueyes (*babbᵉqarim*)?" Esto obviamente da una respuesta que no era la que se intentaba dar, y algunas versiones inglesas tales como la AV y la RV, han insertado la palabra "*there*" (allá) on el fin de darle algun sentido. Es claro que el copista juntó dos palabras en una de modo que el hebreo debiera haber sido dividio en *bᵉbhaqar yam* ("con un buey [el] mar") con lo que quiere decir: "¿Ara alguien el mar con un buey?" En Jer. 27:1 se encuentran alteraciones menos sofisticadas, donde en vez de "*Jehoiakim*" debiera leerse "Sedequías," como lo indica el contexto y muchas versiones antiguas lo han corregido.

También condujeron a error las formas abreviadas, como en Is. 5:19, donde la consonante ה, que representa el nombre divino, fue absorbida por la palabra precedente.

Otra forma de error de escriba es la adición al texto, entre las que se encuentra la *dittografía*, esto es, el copista escribe una letra o toda una palabra dos veces en vez de una. Así, la consonante inicial ל en la palabra que se traduce por "tu vestido," que se encuentra en el Texto Masorético de Is. 63:3, debiera ser omitida en base a esto, y el texto de Ez. 48:16 debiera ser enmendado en forma similar y omitir el segundo cinco. Las glosas las empleaban los escribas en la antigüedad para explicar palabras raras en el texto, como en Is. 51:17, 22, donde la palabra כוס ("cáliz") fue insertada para dar el significado correcto de la desconocida palabra, קבעת, término ugarítico que significa "vaso para libaciones." A veces las correciones marginales hechas por los escribas en los manuscritos eran incorporados en el texto, y de este modo se podría explicar la frase "un espíritu malo de parte de Dios" en I S. 18:10, donde "malo" puede haber sido puesto con la intención de hacer una mejora o rectificación de la palabra "divino" o "de Dios."

En los lugares en que es claro que hay palabras innecesarias en el texto, su presencia podría señalar a lecturas de dos manuscritos diferentes, o grupos de ellos. Esto podría estar tras la extraña lectura de I S. 28:3, donde la frase "en su ciudad" parece ser una variante de "en Ramá" que fue incluida en el relato, presumiblemente desde un manuscrito independiente. Una forma más desarrollada de esta situación es la conflación o mezcla de dos diferentes relatos del mismo incidente, como en Zac. 12:2, donde la mención de "judá" y "Jerusalén" parece haber combinado dos juegos de posibilidades textuales.

Se puede pensar en omisiones hechas por los escribas en todos los casos en que el Texto Masorético es más corto de lo que pareciera haber sido el original, y cada uno de estos errores parece haber sido sin intención. El resultado varía desde la omisión de una sola letra, como II S. 22:41, donde las letras תתה, que no tienen sentido, debieran leerse ונתתה ("tú has dado")--como aparece en su repetición en el Sal. 22:40--hasta la omisión de la frase "salgamos al campo" según la lectura masorética: "Y Caín dijo a su hermano Abel: ...." en Gn. 4:8, que fue retenida por diversas versiones antiguas.

La *haplografía*, o el no repetir una letra, sílaba o palabra, se puede contrastar con los casos de *homoiosis*, en que la misma letra, o letras similares o palabras se repiten accidentalmente. En Gn. 32:23, *hû'* debiera leerse *hahû,'* "en aquella noche;" en Jue. 20:13, la palabra *b^{e}nê* debiera preceder a "Benjamín" para decir: "Y los benjamitas no quisieron." Se encuentra haplografía también en los casos de similitud entre las últimas consonantes de dos palabras o las últimas palabras de dos frases, y se la conoce como *homoioteleuton*. Este fenómeno ocurre cuando el ojo del escriba salta el contenido de una sección encerrada entre dos palabras idénticas o estrechamente relacionadas, lo que se puede ver en I S. 14: 41, donde

una versión antigua muestra que evidentemente ha sido omitida una sección.[47] Se puede ver ejemplos similares de la pérdida de un pasaje entre palabras idénticas en 1QIsa^a 4:5s.; 16:8s,; y 23:15.

D. EL PAPEL DEL CRITICO TEXTUAL

Aunque el objetivo declarado del crítico textual es recuperar la forma hebrea original, siempre hay que tener presente, como ha senalado Winton Thomas,[48] que su objetivo es esencialmente ideal, y que en la realidad en gran medida no podrá ser alcanzado. Por cierto, el solo concepto de un "hebreooriginal" suscita algunas preguntas teóricas y prácticas que requieren urgente respuesta, aun si se reconoce que por lo menos parte del Antiguo Testamento existió en algun momento en una sola forma textual. Aparte del manuscrito que es estrictamente el de ben Asher, por lo menos es posible que el Texto Masorético mismo nunca estuviera libre de lecturas mezcladas. Sin embargo, la necesidad imperiosa del crítico textual es llegar a verse frente al texto premasorético, por hipotético que sea desde algunos puntos de vista. Para cumplir este propósito encontrará en la tradición masorética un punto de partida indispensable para evaluar los textos del Qumrán por una parte y los que están tras las versiones antiguas por la otra.

Los críticos textuales generalmente actúan sobre el principio de que mientras más antiguo es el documento, mayor es su autoridad. Esta sentencia se debe modificar al comprender que, dados dos manuscritos de diferente antigüedad, el más antiguo podría haber sido copiado de un ejemplar comparativamente más reciente e inferior, mientras el otro podría remontarse a un texto considerablemente anterior y mejor. Además, el carácter del texto según ocurre en diferentes manuscritos debe tenerse muy presente, puesto que algunos copistas son conocidos por ser dados a cometer ciertos errores típicos.[49] Además hay que reconocer que la divergencia no indica necesariamente una corrupción textual, sino solamente una forma variante textual, especialmente en aquello que involucra peculiaridades del dialecto.[50] Las corrupciones textuales también se pueden eliminar por medios comparativos, aunque cabe recordar que la pura preponderancia numérica no puede ser decisiva en sí misma. No importa cuántos representantes pueda haber del mismo arquetipo, solamente se pueden contar como un solo testigo de la naturaleza del texto.

Como se dijo con anterioridad, los descubrimientos del Qumrán han realzado considerablemente el prestigio de la LXX en asuntos de crítica textual. Algunos de los rollos de Qumrán ocasionalmente concuerdan con la LXX en contraste con el Texto Masorético en lugares en que se pensaba que la LXX parafraseaba sin tener apoyo alguno de parte de la tradición hebrea. Sin embargo, aun en esto, hay que insistir en que las lecturas de los rollos bíblicos de Qumrán no son necesariamente buenas porque sean anteriores o difieran de las del Texto Masorético. La simple comparación de una lectura particular de la LXX con su

equivalente en el texto hebreo tradicional puede llevar a un punto de vista desequilibrado del valor esencial de la LXX. Por de contado, es verdad que los descubrimientos mayor a los libros históricos de la LXX, pero, como con todas las traducciones del hebreo, ha llegado a ser evidente que hay que estudiar cuidadosamente las actitudes y las técnicas de los traductores antes de conceder la superioridad de una parte o del todo de su obra. Tales controles han puesto la LXX bajo una luz diferente de la de un período anterior, y en el futuro asegurará que se tomen las debidas precauciones en su uso.

Parece muy probable que todas las futuras reconstrucciones críticas del texto serán más bien eclécticas, y cada variante será juzgada por sus propios méritos a la luz de toda la evidencia textual existente. Aunque este procedimiento obviamente involucra un cierto grado de sujetividad, será controlado en gran medida por el vasto núcleo de conocimiento que disciplinas tales como la epigrafía, la lexicografía y la lingüística comparada han pusto a disposición del estudioso. Si del examen se encuentra que el Pentateuco Samaritano o la LXX, por ejemplo, ofrecen una mejor lectura que la del hebreo masorético, el crítico textual actuará en consecuencia. Estará suficientemente instruido en su disciplina como para evitar el punto de vista adoptado por algunos de los contribuyentes al aparato crítico de la *Biblia Hebraica* de que una lectura divergente de la LXX, al ser retraducida al hebreo necesariamente representa el "original" premasorético. Todavía serán necesarias las enmiendas textuales, pero este procedimiento ya no puede ser emprendido con el espíritu de grato abandono que caracterizó algunas áreas de la erudición veterotestamentaria en las generaciones pasadas. El crítico textual es en algunos respectos un intérprete responsable del texto, particularmente en aquellos lugares donde el hebreo está gravemente corrompido. Sin embargo, se sujetará a los controles que salvaguardan la integridad del texto hebreo y de las versiones, y las enmiendas tentativas que se sugieran tendrán su propio lugar en el aparato crítico, y no serán presentadas al lector desprevenido como una reproducción autorizada del texto.

No importa cuán atractivo y relativamente inofensivo considere su trabajo como disciplina, el crítico textual no se contentará con producir simplemente una restauración tan perfecta como le sea posible de la recensión hebrea completa, aunque textualmente defectuosa, que ha sido entregada por la tradición. Si la doctrina de la inspiración significa algo en cuanto a la Palabra escrita de Dios, seguramente se refiere a los originales autógrafos, puesto que los copistas que les sucedieron, no importa cuán bien dotados o diligentes hayan sido, no eran inspirados. Así que, el verdadero objetivo del crítico textual debería ser la restauración del hebreo hasta el punto donde esté lo más cerca que sea posible de lo que el autor original pudo haber escrito. Tal empresa confrontará todas las dificultades presentes del Texto Masorético con los instrumentos de la erudición moderna, y hará un uso completo y adecuado de las antiguas versiones que se sabe han sido basadas en ejemplares hebreos de una u otra familia. El ejercicio

del factor puramente subjetivo será gobernado por controles adecuados, y el resultado final constituirá un esfuerzo impresionante por reconstruir un texto del Antiguo Testamento que sea genuinamente precristiano, haciendo de este modo, que la antigua Palabra de Dios sea más inteligible para sus lectores modernos.

NOTAS DE PIE DE PAGINA: CUARTA PARTE. CAPITULO III. LA CRITICA TEXTUAL

[1] Cf. W. L. Moran, *BANE*, pp. 54ss.

[2] J. A. Knudtzon, *Die El-Amarna Tafeln* (vol. I, 1907, vol. II, 1915).

[3] T. Bauer, *Die Ostkanaanäer, Eine philologisch-historische Untersuchung über die Wanderschicht der Sogenannten "Amoriter" in Babylonien* (1926).

[4] K. Sethe, *Die Ächtung feindlicher Fürsten, Völker und Dinge auf altägyptischen Tongefässscherben des mittleren Reiches* (1926).

[5] W. L. Moran, *BANE*, p. 56.

[6] Cf. G. Posener, *Princes et pays d 'Asie et de Nubie* (1940), pp. 31ss.; W. F. Edgerton, *JAOS*, LX (1940), p. 492n. 44; Albright, *BASOR*, N. 88 (1942), p. 32.

[7] Posener, obra citada, pp. 40ss.

[8] *JAOS*, LXXIV (1954), pp. 222ss.

[9] Para estudios, véase Albright, *JPOS*, VIII (1928), pp. 223ss., *BASOR*, N. 81 (1941), pp. 16ss., 30ss,; J. Simons, *Handbook for the Study of Egyptian Topographical Lists Relating to Western Asia* (1937); M. Noth, *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, LXV (1942), pp. 9ss.

[10] Para informes del primer tiempo, véase *SRA*, XVI (1935), pp. 1ss., 117ss., *et al.;* En cuanto a transliteraciones y traducciones de textos, *Archives royales de Mari* (1950-54), I-VI; para una bibliografía hasta 1950, *Studia Mariana* (1950), pp. 127ss.

[11] Cf. C. L. Woolley, *Alalakh* (1955); D. J. Wiseman, *The Alalakh Tablets* (1953).

[12] Cf. C. J. Gadd, *Iraq*, VII (1940), pp. 35ss.

[13] W. L. Moran, *BANE*, p. 57.

[14] *Ibid.* pp. 61ss.

[15] Cf. J. W. Flight en *Haverford Symposium on Archaeology and the Bible* (ed. E. Grant), pp. 114ss.; A. M. Honeyman, *OTMS*, pp. 264ss.

[16] Cf. F. V. Winnett, *BASOR*, N. 73 (1939), pp. 3ss.; W. F. Albright, *BASOR*, N. 66 (1937), p. 30.

[17] En cuanto a Samaria, véase W. F. Albright, *PEF Quarterly Statement* (1936), pp. 211ss., *BASOR*, N. 73 (1939), p. 21; D. Diringer, *Le inscrizioni antico-ebraiche palestinese* (1934), pp. 21ss.; *ANET*, p. 321; *DOTT*, pp. 204ss. En cuanto a Laquis, véase H. Torczyner, *The Lachish Letters* (1938); J. W. Jack, *PEF Quarterly Statement* (1938), pp. 165ss.; K. Elliger, *PJB*, XXXIV (1938), pp. 30ss., *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, LXII (1939), pp. 63ss.; J. Hempel, *ZAW*, LVI (1938), pp. 126ss.; R. de Vaux, *RB*, XLVIII (1939), pp. 181ss.; D. W. Thomas, *JTS*, XL (1939), pp. 1ss.; Albright, *BASOR*, N. 82, p. 21.

[18] Por ejemplo, F. M. Cross, *JBL*, LXXIV (1955), pp. 147ss. P. W. Skehan, *CBQ*, VIII (1955), pp. 38ss., XXII (1960), p. 47ss., *VT*, supl. IV (1957), pp. 182ss.; H. M. Orlinsky en *A Stubborn Faith* (ed. E. C. Hobbs., 1956), pp. 117ss., *JBL*, LXXVIII (1959), pp. 26ss.; Cross, *The Ancient Library of Qumran and Biblieal Studies* (1958), pp. 179ss.; M. Martin, *The Scribal Character of the Dead Sea Scrolls* (2 tomos, 1958); B. J. Roberts, *BJRL*, XLII (1959), pp. 132ss.; W. J. Brownlee, *The Meaning of the Qumran Scrolls for the Bible*, pp. 5ss.

[19] *JBL*, LVI (1937), pp. 145ss; cf. G. Margoliouth, *JE*, VIII, pp. 304, 312; N. Peters, *Die älteste Abschrift der zehn Gebote der Papyrus Nash* (1905).

[20] Albright, *BASOR*, N. 118 (1950), p. 6; J. C. Trever, *BASOR*, N. 113 (1949), p. 23, *Smithsonian Report* (1953), p. 425ss.; S. A. Birnbaum, *BASOR*, N. 115 (1949), p. 22; E. L. Sukenik, *Megilloth Genuzoth*, I, pp. 14s. Estos métodos fueron refutados por Kahle, *Die hebräischen Handschriften aus der Höle* (1951), p. 22 *passim*; J. L. Teicher, *JJS*, II (1951), pp. 67ss.; O. H. Lehmann, *PEQ*, LXXXIII (1951), pp. 32ss.; E. R. Lacheman, *JQR*, XL (1949-50), pp. 15ss.

[21] S. A. Birnbaum, *The Qumran Scrolls and Paleography, BASOR*, Suppl. Stud. 13-14 (1952).

[22] *The Hebrew Scripts* (tomos I, II, 1954). Otras valiosas contribuciones al campo fueron hechas por Cross, *JBL*, LXXIV (1955), pp. 147ss., *BANE*, pp. 133ss.; N. Avigad, *Scripta Hierosolymitana*, IV (1957), pp. 56ss.; y Milik, *DJD*, II, pp. 67ss.

[23] En *Record and Revelation* (ed. H. W. Robinson, 1938), p. 400; *OTMS*, p. 242.

[24] *Hebräisches und Chaldäisches Handwörterbuch* de Gesenius apareció por primera vez en 1812; Rödiger publicó las ediciones décimocuarta a vigésimoprimera de la Gramática entre 1845 y 1872. F. Buhl publicó en 1915 una edición del léxico de Gesenius con el título *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das AT*. Otras contribuciones del siglo diecinueve incluyen a F. Delitzsch, *Prolegomena eines neuen Hebräisch-Aramäischen Wörterbuch zum AT* (1886), *Assyrisches Wörterbuch zur gesampten bisher veröffentlichen Keilschrift-literatur* (1887-90), y *Assyrische Grammatik* (1889); A. H. Sayce, *Assyrian Grammar for Comparative Purposes* (1872), *Principles of Comparative Philology* (1874), e *Introduction to the Science of Language* (1879); W. Wright, *Lectures on the Comparative Grammar of the Semitic Languages* (1890); H. Zimmern, *Vergleichende Grammatik der semitischen Sprachen* (1898); Th. Nöldeke, *Die Semitischen Sprache* (1899); E. Kautzsch, *Grammatik des Biblisch-Aramäischen* (1884); K. Marti, *Kurzgefasste Grammatik der Biblisch-Aramäischen Sprache* (1896); E. Köning, *Historisch-kritisches Lehrgebäude der Hebräischen Sprache* (tomo I, 1881, tomo II, 1897) y *Hebräisch und Semitisch* (1901); P. de Lagarde, *Uebersicht über die im Aramäischen, Arabischen und Hebräischen übliche Bildung der Nomina* (1889). Estudios de principios del siglo veinte incluyen a Delitzsch, *Philologische Forderungen an die hebräische Lexicographie* (1917); H. Torczyner, *Die Entstehung des semitischen Sprachtypus* (1906); Brockelmann, *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen* (1908); y D. O'Leary, *Comparative Grammar of the Semitic Languages* (1923). La forma lingüistica de las tablillas Tell el-Amarna fue estudiada por F. Böhl, *Die Sprache der Amarnabriefe* (1909), y F. Ebeling, *Das Verbum der El-Amarna Briefe* (1910). Han aparecido numerosos léxicos y gramáticas de hebreo y arameo, entre ellos, G. Dalman, *Grammatik des Jüdisch-Palästinichen Aramäisch* (1905); Brown, Driver y Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the OT* (1906); H. L. Strack, *Grammatik des Biblisch-Aramäischen* (1921); A. B. Davidson, *Hebrew Grammar* (ed. rev., 1921); H. Bauer y P. Leander, *Historische Grammatik der hebräischen Sprache* (vol. I, 1922); P. P. Joüon, *Grammaire de l'Hebreu Biblique* (1923); W. B. Stevenson, *Grammar of Palestinian Jewish Aramaic* (1924); Bauer y Leander, *Grammatik des*

Biblisch-Aramäischen (1927); Leander, *Laut-Formenlehre des Ägyptisch-Aramäischen* (1928); y. L. H. Gray, *Introduction to Semitic Comparative Linguistics* (1934). Se han publicado una cantidad de tratados sobre aspectos particularizados del habla semita, por ej. E. König, *Stilistik, Rhetorik, Poetik in Bezug auf die biblische Litteratur komparativisch dargestellt* (1900); S. Landesdorfer, *Sumerisches Sprachgut im AT* (1916); A. Jirku, *Die Wanderungen der Hebräer* (1924). En 1940, Zorell y Semkowski comenzaron la publicación de su *Lexicon Hebraicum Aramaicum Veteris Testamenti;* éste fue seguido en 1948 por el notable *Lexicon in Veteris Testamenti Libros* de Köhler y Baumgartner. G. R. Driver inició su importante contribución al estudio filológico en 1920; para una bibliografía selecta de éstos, véase *Hebrew and Semitic Studies Presented to G. R. Driver* (ed. D. W. Thomas y W. D. McHardy, 1963), pp. 191ss. En Alemania, *Die Israelitischen Personennamen in Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung* (1928) de M. Noth superó a todas las obras previas en cuanto al tema de los nombres personales en lo que respecta a los puntos de vista filológico, semántico y otros. El interés en la filología semita ha sido sostenido por estudios tales como Z. S. Harris, *Grammar of the Phoenician Language* (1936) y *Development of the Canaanite Dialects* (1939); C. F. A. Schaeffer, *Ugaritica* (desde 1939); R. de Langhe, *Les Textes de Ras Shamra-Ugarit et leurs rapports avec le milieu biblique de l 'Ancien Testament, I-II* (1945); y C. H. Gordon, *Ugaritic Grammar* (1940) y *Ugaritic Handbook* (1947); así como las múltiples contribuciones de Noth, Albright, Winton Thomas, Margolis, Orlinsky y muchos otros eruditos.

25 Cf. D. W. Thomas, *The Recovery of the Ancient Hebrew Language* (1939), p. 37.

26 D. W. Thomas en *OTMS*, pp. 242s.

27 Este estado de cosas provocó las quejas de estudiosos del calibre de Rowley, *Society for Old Testament Study Book List, X* (1955), p. 640, y Orlinsky, *BANE*, p. 114, en cuanto al poco interés que se mostraba en la crítica textual propiamente tal, aparte de artículos ocasionales como el de M. L. Margolis, *Proceedings of the American Philosophical Society*, LXVII (1928), pp. 187ss.; J. Reider, *HUCA*, VII (1930), pp. 285ss.; Orlinsky, *BA*, IX, N. 2 (1946), pp. 22ss., y en *The Study of the Bible Today and Tomorrow* (ed. H. R. Willoughby), pp. 141ss.

28 *BANE*, p. 114.

29 *Notes on the Hebrew Text of the Book of Samuel* (1913), p. xxxv n. 6.

30 *BANE*, p. 114.

31 Orlinsky, en *The Study of the Bible Today and Tomorrow*, p. 151; *BA*, IX, N. 2 (1946), pp. 24ss.

32 *The Second Isaiah* (1928), pp. 214s.

33 *AJSL*, XXVIII (1912), p. 3; cf. H. M. Orlinsky, *Max Leopold Margolis: Scholar and Teacher* (1952), pp. 34ss.

34 *JQR*, XXV (1934-35), pp. 271ss.; cf. sus afirmaciones en *JBL*, LXIII (1944), p. 33, LXIX (1950), p. 153 n. 5, *JQR*, XLIII (1952-53), pp. 330, 340, *BANE*, pp. 114ss., y *A Stubborn Faith* (ed. E. C. Hobbs), pp. 171ss.

35 J. Ziegler, *ZAW*, LX (1944), pp. 108ss. P. Katz en *The Background of the NT and its Eschatology* (ed. W. D. Davies y D. Daube, 1956), pp. 176ss., *VT*, IV (1954), pp. 222s.; para una bibliografía véase J. W. Wevers, *Theologische Rundschau*, XXII (1954), pp. 86, 90.

[36] *Der Text des AT, eine Einführung in die Biblia Hebraica von Rudolf Kittel* (1951): trad. al inglés P. R. Ackroyd, *The Text of the OT; an Introduction to Kittel-Kahle's Biblia Hebraica* (1957).

[37] *JBL*, XLIX (1930), pp. 234ss.

[38] Cf. Orlinsky en *Maz Leopold Margolis: Scholar and Teacher*, p. 43n.

[39] Kahle en *Theologische Studien und Kritiken*, LXXXVIII (1915), pp. 432ss. y *The Cairo Geniza*, pp. 174ss.; Sperber en *JBL*, LIV (1935), pp. 73ss. y *Studien zur Geschichte und Kultur des Nahen und Fernen Ostens* (ed. por W. Heffening y W. Kirfel, 1935), pp. 39ss.; cf. sus afirmaciones en *HUCA*, XIV (1939), pp. 153s., XVII (1943), pp. 293ss., y *PIOT*, p. 79.

[40] Orlinsky, *Jaos*, LXI (1941), pp. 81ss., *BANE*, p. 121; Katz, *Theologische Zeitschrift*, V (1949), pp. 1ss., *Studia Patristica*, I (1957), p. 353; Cross, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*, p. 170 n. 13.

[41] P. de Lagarde, *Anmerkungen zur griechischen Uebersetzung der Proverbien* (1863), pp. 1ss.; cf. Orlinsky, *On the Present State of Proto-Septuagint Studies* (1941), p. 84; W. Robertson Smith, *The OT in the Jewish Church* (1892), p. 57 n. 2.

[42] Gordis, *The Biblical Text in the Making: A Study of the Kethibh-Qere*, pp. 44ss.; Orlinsky, *JAOS*, LXI (1941), pp. 84ss.

[43] Cf. J. Muilenburg, *BASOR*, N. 135 (1954), pp. 32s.; M. Burrows, *More Lignt on the Dead Sea Scrolls*, pp. 144ss.; P. W. Skehan, *BASOR*, n. 136 (1954), pp. 12ss y *VT* supl. IV (1957), pp. 148ss.

[44] Entre otros estudios recientes se cuentan, Orlinsky, *The LXX, The Oldest Translation of the Bible* (1949); I. Soisalon-Soininen, *Die Textformen der Septuaginta-übersetzung des Richterbuches* (1951); D. H. Guard, *The Exegetical Method of the Greek Translators of the Book of Job* (1952); H. S. Gehman, *VT*, III (1953), pp. 141ss., IV (1954), pp. 337ss.; J. W. Wevers, *Theologische Rundschau*, XXII (1954), pp. 85ss., 171ss; D. W. Gooding, *Recensions of the LXX Pentateuch* (1955); O. Eissfeldt, *Einleitung in das AT* (ed. de 1956), pp. 822ss.; G. Zuntz *ZAW*, LXVII (1956), pp. 124ss., *Classica et Medievalia*, XVII (1956), pp. 183ss.; G. Gerleman, *Studies in the LXX: Proverbs* (1956); H. M. Orlinsky, *BANE*, pp. 117ss.; F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*, pp. 168ss.

[45] Véase un material similar en *VT*, VII (1957), pp. 107ss.

[46] Cf. A. Geiger, *Urschrift und Übersetzungen der Bibel* (1857); F. Perles, *Analekten zur Textkritik des AT* (1895); F. Delitzsch, *Die Lese-und Schreibfehler im AT* (1920). J. Kennedy en *An Aid to the Textual Amendment of the OT* (ed. por N. Levison, 1928), libro que debiera usarse con mucha cautela.

[47] D. R. Ap-Thomas, *A Primer of OT Text Criticism*, pp. 40s.

[48] *OTMS*, p. 259.

[49] Cf. J. Hempel, *ZAW*, XLVIII (1930), pp. 191ss.

[50] Cf. B. J. Roberts, *JJS*, I (1949), pp. 147ss.

IV. EL CANON DEL ANTIGUO TESTAMENTO

A. EL CRECIMIENTO DEL CANON

El estudio del canon del Antiguo Testamento puede comenzarse adecuadamente observando que todas las religiones importantes del mundo tienen como legado una colección de escritos que sus devotos consideran como la palabra de Dios en mayor o menor grado, y por lo tanto, como que contienen normas autoritativas para la fe y la conducta. No todos los adherentes de las diversas fes religiosas del mundo moderno sostienen que sus escrituras son necesariamente inspiradas, pero en todo caso, normalmente las consideran como que contienen el más alto grado de autoridad religiosa. Las Escrituras Hebreas, que surgen a través de un extenso período y de circunstancias muy diversas, son la colección oficial de la literatura religiosa judía. Partes de este material fue originalmente oral, y representa la comunicación de la verdad revelada por Dios al hombre. Algunas secciones históricas fueron escritas desde el principio, y no cabe dudas de que algunas porciones de las Escrituras Hebreas coexistieron en forma oral y escrita por largos períodos.

Hablar de un "canon" de las Escrituras es emplear la palabra griega *κανών* en uno de sus sentidos especiales. La palabra misma deriva de cognados semíticos tales como el asirio *qanû*, el ugarítico *qn* y el hebreo *qaneh*. Estas, a su vez fueron tomadas del sumerio GI-NA, que originalmente significaba "caña" (Job. 40:21). En este sentido la palabra pasó al griego, al latín y otros idiomas para indicar algo que tuviera la estructura de una caña o sus características. En sentido figurado, implica algo recto y derecho, y en griego se utilizaba entre otras cosas para describir una regla, una norma, un paradigma, un modelo, un límite, una tabla cronológica y una tasación tributaria. Los padres de las iglesias griegas y latinas aplicaron la palabra *κανών* en sentido general a la ley bíblica, a un hombre ideal o ejemplar, a los artículos de fe, a las doctrinas de la iglesia, a un catálogo o lista, una tabla de contenido y a un índice de santos.[1] Es posible que Orígenes haya usado la palabra "canon" en el sentido de libros de la Biblia divinamente inspirados, aunque no hay evidencias directas de que fuese aplicada esta designación a la Biblia en una fecha anterior a 352, cuando Atanasio (m. 373 D. C.) la usó en este sentido precisamente en los *Decrees of the Synod of Nicea*, No. xviii.

La designación más antigua de los libros del Antiguo Testamento como "santos libros" o "escritos sagrados" aparece en las obras de Josefo, *ca*.. 100 D. C. Para él la característica esencial de la escritura canónica era que constituían pronunciamientos divinos de autoridad incuestionable, que se originaron en el período profético y que por lo tanto estaban bajo la inspiración divina. También iba a ser distinguida de toda otra forma de literatura por su santidad intrínseca; el

número de escritos canónicos era estrictamente limitado, y su forma verbal era inviolable.[2] Estos puntos de vista estaban en completa armonía con los pronunciamientos del judaísmo oficial, según finalmente quedaron cristalizados en el Talmud. Mientras en el uso griego la palabra *κανών* parece haber denotado al principio el catálogo de literatura sagrada como tal, los padres latinos emplearon esta designación para la Escritura misma, indicando así que este volumen literario estaba investido de la autoridad divina y constituía la regla de fe y práctica.

Aunque los judíos del período precristiano inmediato veneraban su literatura nacional, y en particular consideraban la Torah como guía y autoridad para la vida piadosa, no tenían un criterio muy rígido en la aceptación de material que se pudiera considerar como "escrito santo." Lo más próximo a la idea de canonicidad fue expresado en la Mishnah,[3] donde se declara que los escritos a los que se le atribuye este concepto "hacen inmundas las manos." El sentido de esta frase es completamente incierto, y se han presentado muchas explicaciones de lo que podría significar. Puede haber tenido la intención de lograr la más alta precaución contra la profanación de los rollos sagrados debida a un manejo descuidado de ellos, pero parece más probable que, considerando la naturaleza sacrosanta de los escritos canónicos, haya descrito una situación por la cual el contacto con tales rollos demandase abluciones rituales después de usarlos a fin de mantener las condiciones de pureza ceremonial.[4] La palabra después se entendió para incluir todos los escritos de la lista canónica determinada por las autoridades rabínicas, distinguiendo, por lo tanto, tales composiciones de las obras no canónicas.[5]

Aunque hay un sentido bien claro en que se puede afirmar que fue el teísmo cristiano el que relacionó específicamente las ideas de inspiración y autoridad con el concepto de canonicidad bíblica, usando la expresión de modo que incluya los escritos del Nuevo Testamento así como las composiciones veneradas por los judíos, no hay que olvidar jamás que la tradición judía posterior también adoptó la posición de que cada palabra de la Escritura Santa era inspirada por el Espíritu Divino. Se cree que en cada caso el Espíritu reposó sobre un profeta, y en consecuencia, cada libro del Antiguo Testamento se atribuía a la actividad profética. Para el cristiano, el uso de la expresión "canon del Antiguo Testamento" significa que el Antiguo Testamento debe ser considerado como una colección cerrada de libros inspirados por el Espíritu Santo (II Ti. 3:15), con autoridad normativa y con validez de regla de fe y práctica. La última provisión es importante para el cristiano, puesto que sirve para enfatizar la unidad de la revelación en ambos Testamentos y además testifica que hay importantes aspectos de la autorevelacion de Dios en la historia que compromete a judíos y cristianos en todo tiempo. Esta es una contradicción del punto de vista, popular en ciertos sectores, que afirma que la ética cristiana comienza con el sermón del monte y no con los acontecimientos del monte Sinaí en las primeras fases de la historia hebrea del pacto.

En toda discusión del canon del Antiguo Testamento es importante distinguir entre el de la Biblia Hebrea y su equivalente en otras versiones de la Biblia Hebrea y su equivalente en otras versiones de la Escritura. El grado de diferencia en la idea de un canon de las sagradas Escrituras se puede ver por una parte, en la referencia a la versión Samaritana, en la que solamente el Pentateuco es considerado canónico, y por la otra en la LXX, que incluyó los escritos conocidos como aprócrifos. Además, aunque en muchas versiones los libros incluidos son generalmente los mismos del canon del Antiguo Testamento, el orden y número de ellos varía considerablemente, como ocurre con el largo de alguna composiciones. El canon hebreo comprende veinticuatro libros ordenados en tres grandes divisiones que se designan como la Ley, los Profetas y los Escritos, respectivamente. En contraste, las diversas Biblias cristianas, siguiendo el patrón general de las versiones griegas y latinas, reconocen treinta y nueve libros como canónicos, dividiendo Samuel, Reyes, Crónicas y Esdras-Nehemias en dos libros cada uno y considerando los Profetas Menores como 12 libros separados.

El hecho mismo de la existencia del canon en su forma presente es un testimonio sorprendente de la actividad y reflexión humana bajo la dirección divina. Desafortunadamente es virtualmente imposible ser más específico que esto en cuanto a los procesos por los cuales llegó a ser reconocido como autoritativo el canon del Antiguo Testamento o partes de él. Aunque se debiera dejar con toda legitimidad que la Biblia defina y describa la canonicidad, en realidad no tiene caso nada que decir acerca del modo en que fueron reunidos los escritos santos, o en cuanto a los personajes que ejercieron alguna influencia sobre la colección en las diversas etapas de su desarrollo. La investigación histórica no ha sido más fructífera en el descubrimiento de alguna información significativa acerca de las actividades de los sínodos u otros cuerpos autorizados con respecto a la formación del canon del Antiguo Testamento que otras formas de estudio. Sin embargo, en lo que respecta a las Escrituras hebreas, esta circunstancia no debe causar sorpresa, puesto que tienen un carácter que las autentica por sí mismas, y no derivan su autoridad ni de individuos ni de seres humanos ni de pronunciamientos de cuerpos eclesiásticos. Como Ridderbos ha señalado,[6] los diversos libros poseían y ejercían la autoridad divina mucho antes que los hombres hicieran el primer pronunciamiento en tal sentido. Los concilios eclesiásticos no dieron a los libros su autoridad divina, sino solamente reconocieron que la tenían y que la ejercían.

El concepto de una norma o regla divina se remonta lejos en la historia hebrea. Adán, Noé y Abraham recibieron mandamientos específicos de Dios que les sirvieron como regla de fe y práctica, y que fueron reducidos a escritura en un período bastante remoto. Durante la era mosaica se pusieron por escrito colecciones específicas de leyes, como lo indica la formulación del Libro del Pacto (Ex. 24:4ss) y la composición de las partes esenciales de Deuteronomio

(Dt. 31:9ss.). Este fue de particular importancia, porque fue puesto muy cerca de la muy sagrada Arca del Pacto para constituir un testimonio divino ante el pueblo. Su posición era una indiciación del carácter sagrado y de la autoridad divina que se le atribuía a este código legal, que debía ser leído en presencia de toda la nación (Dt. 31:11). Para asegurar la equidad en Israel se daba una copia de él al rey, y él debía regular sus decisiones en conformidad con las disposiciones contenidas en él (Dt. 17:18ss). Aun un personaje tan venerado como Josué recibió la orden de adherir a sus preceptos (Jos. 1:8).

En los períodos siguientes de la historia hebrea se consideró la Torah mosaica como la regla divina de fe y práctica (I R. 2:3; II R. 14:6), y se exigía al pueblo continuamente que obedeciera sus mandatos. En relación con esto los profetas cumplieron un papel importante, porque hacían que sus auditores recordasen los infortunios y calamidades que les habían sobrevenido como juicios divinos por desobedecer la Ley, y dejaban muy en claro que nuevas infracciones sólo podían tener como resultado drásticos castigos. Mientras los profetas exigían que se tuviera respeto por la ley, y frecuentemente basaban sus pronunciamientos en sus temas doctrinales, también consideraban sus mismas palabras, dichas bajo la influencia de la inspriación divina, como de una autoridad igual a la de la Torah, puesto que provenían de la misma fuente de inspiración. El desprecio popular por sus pronunciamientos debía producir iguales medidas de ira divina sobre la cabeza de los ofensores que las que tendrían si despreciaban la Ley.

La excelsa posición de la Torah en la vida nacional hebrea como norma de fe y práctica se refleja en la actitud adoptada por los escritores del Antiguo Testamento hacia sus fuentes. A diferencia de muchos autores de otras naciones y en diferentes períodos, los hebreos trataban sus fuentes de material con profundo respeto, prefiriendo copiar las secciones que necesitaban tan literalmente como les era posible en lugar de citarlas libremente de memoria. Puesto que su literatura sagrada era un conjunto esencialmente vital y relevante, y dado que todavía debía alcanzar el grado de fijeza que llegó a ser concomitante con la canonicidad, fue posible que los hebreos antiguos interpolaran material adicional en sus escritos, reemplazaran una ley por otra cuando el cambio de las circunstancias hacían que tal procedimiento fuese necesario,[7] o hicieran las revisiones que consideraban deseables y adecuadas en determinado momento.

Así, la crrencia de que Dios podia revelar su voluntad por medio de un libro santo es un rasgo antiquísimo e indeleble de la vida religiosa israelita. Este concepto no se origina, como Eissfeld ha imaginado,[8] en la creencia en la palabra de una persona inspirada--la *torah* del sacerdote o la palabra del profeta--sino más bien del hecho de que lo que el individuo inspirado decía constituía la *verba ipsissima* de Dios, y era aceptada como tal aun cuando no siempre se consideraban de todo corazón sus implicaciones. La tradición uniformemente señala que las primeras comunicaciones normativas de Dios a Israel tomaron la forma de leyes, las que se ponían por escrito generalmente dentro de la situación

contemporánea. En dos ocasiones Israel prometió solemnemente obedecer el libro de la ley que Dios había dado a través de Moisés, primero durante el reinado de Josías (II R. 23:2ss.; II Cr. 34:30ss.), a continuación del descubrimiento de un código antiguo de contenido desconocido, y la segunda durante el período de Esdras y Nehemías (Esd. 7:6, 14; Neh. 8:1ss.), cuando el Libro de la Ley comprendía por lo menos una parte del Pentateuco.

A la luz de las evidencias actualmente disponibles es imposible afirmar con algún grado de certeza cuando fue que el Pentateuco alcanzó su forma presente, aunque parece haber bases muy concretas para pensar estaba vitualmente completo en el tiempo cercano a la muerte de Samuel.[9] Sin embargo, lo que se puede decir con certeza es que desde sus comienzos mismos se atribuyó gran autoridad a su contenido, y como resultado, es poco sorprendente que llegara a ser la primera sección importante de las Escrituras hebreas a la que se le otorga una aceptación sin cuestionamientos antes de declararse su formal canonicidad. Es evidente que la Torah en general, y el Deuteronomio en particular, se remontan en principio a un período muy remoto de la vida israelita dada la presencia de una formula de imprecación y advertencia de no añadir a su contneido ni quitarle en forma alguna (Dt. 4:2; 12:32). Un mandamiento tan específico, que se refleja solamente en un pasaje más del Antiguo Testamento (Pr. 30:6), se emplea en una forma considerablemente más elaborada al final de las leyes de Hamurabi,[10] donde las imprecaciones se dirigían contra todo aquel que tratara de alterar la ley. La ley de Hamurabi fue condificada bajo el patrocinio declarado de la divinidad Shamash y entregada por mediación de un gran líder de estado al pueblo, al cual se advierte la necesidad de prestar cuidadosa atención a su contenido. En lo que respecta a la tradición religiosa de los hebreos, los preceptos fundamentales de la Torah mosaica fueron manifestados a Israel por la agencia de un caudillo del pueblo divinamente designado. Así, la idea de un código escrito revelado, autoritativo y entregado a través de un mediador, de ningún modo era una novedad antes o durante la era mosaica. El hecho de la existencia de la Torah Mosaica en un período bastante antiguo suministra los fundamentos para todos los escritos religiosos que siguieron en Israel, y como tal proporciona un elemento del concepto de canonicidad.

Como Bentzen ha sugerido,[11] podría ser que otro aspecto germinal relacionado con la formación del canon de las Escrituras es lo que con Rad ha llamado "el *credo* histórico de Israel"[12] según aparece en algunos tipos de literatura del Antiguo Testamento.[13] Sin embargo, hay que tener cuidado al sustentar esta idea, puesto que sería comparativamente fácil suponer que el mencionado *credo* constituía el esqueleto de lo que posteriormente fue vestido con las tradiciones religiosas de una "anfictonía" israelita y enriquecida por las "leyes del estado." En consecuencia, cabe recordar que el *credo*, si puede concebirse legítamente como tal, era solamente un elemento en la tradición que ya era rica en material literario

literario (como se argumentará posteriormente en esta obra) y tenía como su fundamente escrito autorizado la legislación dada a Moisés en el Monte Sinái.

Por lo tanto, es claro que la Torah no marca solamente el principio de un núcleo de literatura nacional (hecho que en este caso es más bien incidental respecto de otras consideraciones espirituales más apremiantes) sino también constituye la expresión normativa de la voluntad divina para el pueblo hebreo. Por su misma naturaleza, estableció una base para la doctrina y la vida sobre la que se apoyaron firmemente los expositores siguientes de la religión revelada. Tan profundamente arraigadas estaban las tradiciones en cuanto a la antigüedad y santidad de los escritos mosaicos que la palabra "Torah" fue aplicada no solamente a los cinco primeros libros del canon en desarrollo, sino también a todo el conjunto de las Escrituras Hebreas en un período posterior. Esta designación, que aparece en II Esdras 19:21, y en Jn. 10:34 bajo la forma *nomos*, surgió de la creencia, popular en círculos rabínicos, de que los Profetas y los Escritos debían ser incluidos en la Torah, dado que la Sagrada Escritura en su totalidad constituía la Palabra de Dios. Sin embargo, puesto que "Torah" era el título de la primera y principal sección de los escritos bíblicos, es concebible que dicho título fuera transferido a toda la colección como un medio de indicar su inspiración y canonicidad.

La segunda sección principal del canon, los Profetas, comúnmente se subdividía en dos partes. Estas eran los "Profetas Anteriores," compuesta por los libros de Josué, Jueces, Samuel y Reyes, y los "Profetas posteriores," que comprendía a Isaías, Jeremías, Ezequiel y los Doce. La autoridad de los profetas anteriores se entiende rápidamente al darse cuenta que estos escritos describen el modo en que las provisiones del Pacto fueron aplicadas a las circunstancias de la tierra de Canaán. Estos documentos, como crónicas de la relación entre Dios y su pueblo, sin dudas fueron escritos por individuos que tenían alguna posición oficial en Israel, y de este modo, en varios aspectos tendrían una autoridad que al mismo tiempo era secular y religiosa.

Por la naturaleza misma de sus composiciones, los Profetas Posteriores se tuvieron por autoritativos desde sus primeras apariciones, aunque inicialmente, por lo menos, el número de personas que los veneraban como escritos cuyo contenido y espíritu eran de la misma naturaleza que el de la Torah era pequeño probablemente. Es casi seguro que su autoridad fue realzada en gran forma cuando se cumplieron en el exilio las predicciones de desastre que muchos de ellos contenían, y cuando las víctimas de dicha catástrofe se vieron obligados a pensar en otros aspectos del mensaje profetico. Se puede ver que los profetas, y cada uno de ellos como individuo, tenían la sensación de estar en una tradición espiritual firme y unificada por la forma en que atribuyen autoridad a sus predecesores ya sea citando sus dichos, aludiendo a incidentes en la Torah (por ejemplo, Jer. 4:4; 5:15, 17; 11:4), o reprendiendo a la nación por no escuchar las profecías previas (Zac. 1:4ss.; Os. 6:5). Indudablemente parte del material fue puesto por escrito

durante la vida misma de la mayoría, si no de todos, los individuos involucrados, como ocurrió con la profecía de Jeremías. Si la referencia de Daniel 9:2 a "los libros" es a una colección de escritos proféticos, como es muy probable, ello implicaría que estas obras eran consideradas como poseedoras de autoridad divina, y por ello de una naturaleza igual a la de las composiciones del Pentateuco.

La tercera división principal del canon, conocida como los Escritos o Hagiógrafa, comprendía once composiciones de carácter diverso emanados de diversas facetas de la vida hebrea. Las colecciones de salmos que formaron la base del Salterio eran importantes tanto para el culto privado como para el culto público, y por su asociación con el santuario, el culto y el venerado nombre de David, el padre tradicional de la salmodia hebrea. Del mismo modo, la conexión de ls Proverbios con Salomón y el crecimiento de la literatura sapiencial a partir de los dichos y tradiciones de los sabios hebreos condujo a la aceptación de elementos importantes de esta división del canon como que constituían pronunciamientos de autoridad moral y espiritual que compartían plenamente del espíritu divino expresado en la Torah. Los escritos históricos y proféticos tales como los atribuidos a Daniel, Esdras y Nehemías también fueron aceptados como escritos que armonizan con el contenido religioso de otros aspectos de la literatura nacional, como Crónicas, que fueron compilados teniendo presente un punto de vista teológico específico. Estos y otros libros eran considerados propiamente como escritos santos debido a su asociación con el culto, con la historia y la tradición nacional y con venerados personajes del pasado. Si se puede decir de los profetas que parte de su autoridad la derivaron de su consonancia con las enseñanzas de la Torah, lo mismo puede decirse de los Escritos, puesto que surgen de las fibras más íntimas de la textura espiritual hebrea.

Hay algunas bases para suponer la antigüedad de una división doble, en vez de una triple, del canon, en que los Escritos del Antiguo Testamento se incluyen bajo la segunda división principal debido a la similitud de algunas de sus composiciones con las obras de los profetas, con el resultado de que el Canon se definía en función de la Ley y Los Profetas. Hay referencias en algunos rollos de Qumrán, que serán mencionados más adelante, que indican que los sectarios mismos pensaban en función de una doble división, al igual que los copistas de manuscritos tardíos de la LXX.

El bosquejo precedente de la conjetura sobre el crecimiento del conjunto canónico de los escritos del Antiguo Testamento es, por cierto, general y está basado en parte en la más bien escasa información interna que el Antiguo Testamento proporciona con respecto a la reuníon de los diversos libros canónicos y la relación que guardan entre sí. Desde el punto de vista puramente judaico hay un claro sentido en que el concepto de canonicidad puede haber cristalizado y ser implementado solamente cuando había suficientes obras en la literatura hebrea de entre los cuales se hizo una selección, puesto que no a todos

los escritos hebreos se les otorgó canonicidad. En lo que respecta a los libros históricos, solamente el producto acabado fue seleccionado y no así las fuentes que había tras ellos. En el sentido de que de algún modo quedaron incorporadas en el producto final, las fuentes mismas podrían ser consideradas canónicas, pero la razón más obvia para la actitud global estuvo en la disponibilidad comparativa de la obra fina en contraste con las fuentes. La aceptación pública fue así un importante criterio de canonicidad. Por supuesto que los sentimientos de los lectores respecto de la canonicidad estaban gobernados por consideraciones de una consonancia especial con el espíritu de la Torah y con los otros factores mencionados anteriormente.

B. LA ESPECULACION ACERCA DEL CANON

El canon judío completo estaba formado por veinticuatro libros: cinco del Pentateuco, ocho libros de los Profetas: Josué, Jueces, Samuel, Reyes, Isaías, Jeremías, Ezequiel y los Profetas Menores, y once Escritos: Salmos, Proverbios, Job, Cantar de Salomón, Ruth, Lamentaciones, Eclesiastés, Ester, Daniel, Esdras y Crónicas. De la traducción griega de Aquila se ve que Samuel y Reyes formaban un solo libro cada uno; en el tiempo de Ben Sirac (Eclesiástico 49:10), los Doce también eran conocidos como un solo libro. La división de los profetas en Anteriores y Posteriores evidentemente fue introducida por los masoretas. La tradición judaica posterior dio gran prominencia a la actividad de los profetas en la formulación del canon de la Escritura, y sostuvo que toda palabra de la Sagrada Escritura era inspirada por el Espíritu de Dios. Puesto que se creía que en cada caso el Espíritu se había posado sobre un profeta, se seguía que la autoría de tales libros bíblicos podía ser atribuida al desempeño de la actividad profética.

1. *Baba Bathra*. El pasaje clásico de la *Baba Bathra* babilónica, *14b* en cuanto a la secuencia de los libros, procedió sobre esta suposición, descubriendo al autor profético en el título o en el desarrollo de la obra misma. Así, se acreditó a Moisés, Josué, Samuel, Esdras y los Profetas las composiciones atribuidas a ellos; además se consideró a Moisés como el autor de Job, cuyo personaje principal supuestamente fue su contemporáneo. Los últimos ocho versículos del Pentateuco fueron atribuidos a Josué. A Samuel se le dio el crédito de la autoría de Jueces y Ruth. Se creía que Jeremías había escrito Reyes y Lamentaciones, y Esdras el escriba fue considerado el autor de Crónicas. Así hubo una cadena ininterrumpida de profetas desde Moisés hasta Malaquías, cadena dentro de la cual fueron puestos también David y Salomón. Los Salmos como un todo fueron atribuidos a David, mientras Proverbios, Cantares y Eclesiastés fueron atribuidos a la actividad literaria de Salomón. Solamente Ester no fue atribuida a un autor profético, pero esta omisión fue más aparente que real, puesto que la tradición judaica veneraba a Mardoqueo como un profeta contemporáneo junto con Hageo, Zacarías y Malaquías, y sostiene que había profetizado durante el tiempo de Darío

I. En todo caso, la posición de Ester fue salvaguardada por la tradición de que la Gran Sinagoga tenía numerosos profetas entre sus miembros, los que asumieron la responsabilidad de que el rollo de Ester fuese incluido.[14] Entonces, es completamente claro que un critero dominante de canonicidad para los antiguos judíos era el atribuir una obra a la autoría profética, de modo que una composición como Eclesiástico, en que se sabe que la identidad del autor no es profética, no ofreció problemas en lo que a canonicidad se refiere.

En resumen, desde el punto de vista judío, tenían derecho legítimo de canonicidad solamente aquellas obras que en propiedad podían reclamar autoría profética, y fuera de este conjunto había una decidida preferencia por obras terminadas más que por fuentes de material de origen profético. La relación de un autor en particular con la teocracia también era una consideración de importancia para decidir.[15] Naturalmente, Moisés era una figura imponente en la economía general del Antiguo Testamento, dado que ocupaba un lugar de preeminencia como sirvo fiel de Dios (cf. Nm. 12:1ss.). Por el hecho de ser el supuesto autor del Pentateuco como un todo, y habiendo aportada en forma efectiva un volumen significativo de su contenido, su producción literaria forma el fundamento sobre el cual se estableció todo el conjunto del Antiguo Testamento.

Aunque la segunda sección del canon hebreo, los Profetas, comprende material escrito por hombres que están dentro de la tradición espiritual de Moisés, estos individuos, sin embargo, son de inferior estatura en comparación con el gran legislador mismo. Así que, en la teocracia, la posición de ellos en el afecto de los judíos queda demostrada por la división en que incorporaron sus escritos como un segundo grupo importante de literatura sagrada, diferente de la Torah en contenido, pero de una calidad moral y espiritual similar. Aunque hay algunos aspectos en que la atribución de una estatura profética a algunos de los autores de libros de la Hagiógrafa impone una cierta tendencia sobre el concepto de profetismo, bien podría ser que se pensara de los escritores afectados en el antiguo sentido hebreo de mediadores entre Dios y la nación, o como representantes de Dios en su función de portacvoces suyos ante el pueblo (cf. Ex. 4:16; 7:1; Dt. 18:15ss.). En todo caso, parece que se les otorgó una posición de considerable importancia en las tradiciones de los israelitas, aparte del hecho de haber sido considerados hombres inspirados por el Espíritu Santo de Dios. Quizas haya sido esto lo que llevó a una doble divisón del canon en Ley de Moisés y Profetas, en la cual algunas, si no todas, las composiciones posteriormente designadas con la palabra técnica *K^{e}thubhim* o "Escritos" fueron incluidas.

Fueron cuales fuesen las motivaciones que dirigieron la curiosa y a veces acrítica especulación rabínica en cuanto a la Escritura, nos encontramos con el hecho de que la triple división del canon estaba firmemente establecida al principio de la era cristiana. El Nuevo Testamento deja en claro que el canon con que Cristo estaba familarizado es idéntico al que tenemos hoy en día. Jamás se

cita por nombre alguno de los apócrifos o pseudoepigráficos, y mucho menos se les otorga el grado de Escrituras, mientras Daniel es especifícamente citado como composición profética en Mt. 24:15. Las tres principales divisiones fueron enumeradas en Lc. 24:44 como la Ley, los Profetas y los Salmos. Normalmente los escritores del Nuevo Testamento mencionan solamente las primeras dos secciones (cf. Mt. 5:17; Lc. 16:16), pero obviamente incluían la Hagiógrafa con los Profetas, como lo hacían los maestros talmudistas (quizás debido a la falta de una palabra técnica reconocida par designar la Hagiógrafa).

Por las palabras de Jesús en Mt. 23:35 y Lc. 11:51, se puede inferir que Crónicas era considerado com el último libro del canon hebreo en aquel tiempo. El asesinato de Abel se encuentra en el primer libro canónico (Génesis); el de Zacarías está contenido en el libro final de la Escritura hebrea (II Cr. 24:20). Por cierto, no se pretende obtener un orden cronológico de las palabras de Cristo, puesto que también se derramó sangre inocente después de la muerte de Zacarías (Jer. 26:23). Es posible que la referencia en Mateo sea al profeta Zacarías, que era hijo de Berequías (Zac. 1:1), aunque no hay una evidencia independiente al efecto de que éste fuera martirizado. Alternativamente algunos han supuesto que la referencia es al martirio de Zacarías el hijo de Joiada (II Cr. 24:20-22), y que el error en cuanto al nombre del padre se debió o al evangelista mismo, o, puesto que no aparece en los mejores manuscritos de Lucas, a un añadido hecho por un copista.

Josefo da más evidencias de una triple división del canon;[16] enumera cinco libros de Moisés, trece libros proféticos, y cuatro libros de himnos a Dios y preceptos para la conducta humana. Es probable que Josefo llegara al número trece para la segunda división del canon al incluir Rut con Jueces y Lamentaciones con Jeremías, y considerando los Profetas Menores como un solo libro unido, del modo que se hacía en el tiempo de Ben Sirac. También en los escritos de Filón se da testimonio de una triple división del canon, particularmente en su *De Vita Contemplativa*, escrito hacia el ano 40 D. C.[17] Aunque algunos eruditos del siglo diecinueve pusieron en dudas el carácter genuino de esta obra, no hay base sustancial, como Cohn ha demostrado,[18] para tal actitud. Filón menciona por título la Ley, los Profetas, los Salmos y otros libros, pero no se refiere a Ezequiel, Daniel ni a los cinco Megiloth (Cantares, Rut, Lamentaciones, Eclesiastés y Ester) en sus obras existentes. Pero el hecho de que Filón no mencione estos libros no se debe tomar como prueba de que no estaban en su canon de las Escrituras, porque, como Blau ha señalado,[19] el silencio de Filón acerca de Ezequiel probablemente sea accidental, puesto que aun Ben Sirac menciona el libro atribuido al profeta en cuestión. En consecuencias, parece no haber una buena base para cuestionar la afirmación de Siegfried[20] y otros en el sentido de que el canon conocido por Filón era esencialmente el mismo que conocemos en el presente.

En el Prólogo de Eclesiástico hay un testimonio aun más antiguo de la triple división, pues con una fecha de alrededor de 132 A. C. hace mención de la Ley y los Profetas (o profecías), así como de "los otros que siguieron después de ellos." Puesto que el autor del Prólogo afirma que su abuelo Jesus ben Sirac, el compilador de Eclesiástico, *ca*.. 190 A. C., hace mucho tiempo se había entregado al estudio cuidadoso de la "ley y los profetas y los demás libros de los padres," es lícito suponer que esta triple división se remonta por lo menos a los comienzos del siglo segundo A. C. En II Macabeos, hay una referencia del primer siglo de la era cristiana y que pudo haber sido compilada hacia el año 100 A. C., que habla de la fundación de una biblioteca por Nehemías quien "reunió los libros respecto de los reyes y los profetas, y los de David, y las epístolas de los reyes respectos de sus donativos" (II Mac. 2:13s.).

En esta colección no se menciona la Torah, puesto que su vasta circulación hacía innecesaria las referencias a ella. Sin embargo, o puede haber dudas en cuanto a la segunda parte del canon, que en forma inequívoca se especifica como "libros respecto de los reyes," esto es, Josué, Jueces, Samuel y Reyes, y por los "profetas," a saber, Isaías, Jeremías, Ezequiel y los Profetas Menores. Dado que la Hagiógrafa no había recibido aún su nombre técnico en aquel tiempo, la referencia a su contenido se nombra como "los de David," esto es, los Salmos, usando como un título el primero y más grande libro de la colección. Pero si la expresión "los libros de los reyes respecto de los santos donativos" indica las cartas reales mencionadas en Esdras y Nehemías,[21] entonces la Hagiógrafa como un todo parece estar implícita en la referencia a los Salmos y a Esdras-Nehemías Crónicas como el primero y último libro de esta sección.

Como se dijo anteriormente, la definición clásica de la secuencia de las Escrituras Hebreas canónicas era la *baraitha* o glosa no autorizada del tratado talmúdico *Baba Bathra*. Hay razones para creer que la glosa es del segundo siglo A. C., porque en aquel tiempo había mucha discusión acerca de qué libros pertenecían a la misma sección y, por lo tanto, debían ser escritos en un mismo rollo. Con la exclusión de los comentarios entre paréntesis, [22] la *baraitha* dice:

> El orden de los profetas es Josué, Jueces, Samuel, Reyes, Jeremías, Ezequiel, Isaías, los Doce (Profetas Menores). El de los Kethubim es Rut, Salmos, Job, Proverbios, Eclesiastés, Cantar de Salomón, Lamentaciones, Daniel, el rollo de Ester, Esdras, Crónicas.
>
> ¿Quién escribió los libros? Moisés escribió su libro, la sección sobre Balaam y Job; Josué escribió su libro, Jueces y Rut. David escribió los Salmos dirigido por los Diez Antiguos, a saber a través de Adán (Sal. 139:16; Sal. 92), Melquisedec (Sal. 110), Abraham (Sal. 89), Moisés (Sal. 90-100), Hemán (Sal. 88), Jedutún (Sal. 62, Sal. 77?), Asaf (Salmos 50, 73-83), y los tres hijos de Coré (Sal. 42, 49, 78, 84, 85, 88). Jeremías escribió su libro, el Libro de Reyes y Lamentaciones; el rey Ezequías y su consejo escribieron Isaías, Proverbios, Cantar de Salomón y Eclesiastés; los hombres de la Gran Sinagoga escribieron Ezequiel,

los Doce profetas, Daniel y Ester. Esdras escribió su libro y la genealogía de Crónicas hasta su período. Nehemías lo completó.

Por el hecho de que Moisés es mencionado como el autor de la Torah se puede deducir que los cinco libros de la Ley originalmente estuvieron designados en la colección a la que la glosa se refiere. Sin embargo, debido a la familiaridad de los judíos con la Torah por su uso contemporáneo en la sinagoga, bien podría haber sido considerada como formando una sola obra cuyas partes componentes no necesitaban una enumeración específica. Dado que la glosa no especifica los libros en conformidad con su origen, sucesión y edad, puede solamente haber considerado el orden de los escritos bíblicos en cuanto pertenecían a la misma sección del canon. Sin embargo, la glosa parece mostrar claramente que los "Profetas Anteriores" habían sido acreditados con una secuencia fija de una considerable antigüedad respecto de lo cual no había dudas en las mentes de las autoridades rabínicas. Esto fue evidentemente ocasionado por la forma en que los escritos desde Josué hasta reyes llevan el relato de la historia hebrea desde los tiempos postmosaicos (cf. II Mac. 2:13). El orden de los "Profetas posteriores" era irregular, y en la mayoría de los manuscritos la única uniformidad ocurre en la colocación de los Doce Profetas Menores al final de la lista de libros. Según Ginsburg, había no menos de ocho secuencias distintas para la Hagiógrafa.[23]

La *baraitha* en su forma más completa es ciertamente un escrito curioso, pues contiene algunas tradiciones extrañas y ocasionalmente imposibles respecto de la composición de algunos libros del canon hebreo. Aunque con frecuencia se ha sostenido que ha tenido una influencia importante en la historia del canon, su contenido muestra que no puede arrojar luz alguna en los procesos por los cuales el canon alcanzó su forma final. El orden poco usual de Jeremías, Ezequiel e Isaías fue explicado por las autoridades talmúdicas sobre la base de un principio de congruencia interna. Reyes termina con destrucción, y por eso es sucedido apropiadamente por la profecía de Jeremías, que empieza y termina con desolación también. Pese al hecho de que Ezequías comienza con destrucción, termina con consolación, mientras todo Isaías está formado por un tema de consolación. Esta explicación es patentemente artificial, y es más probable que los libros proféticos estuvieran realmente ordenados en conformidad con su tamaño, principio que parece haber sido seguido también en la acumulación de los tratados de la Mishná.

2. *La Apocrifa, la Septuaginta y las fuentes patrísticas.* Parece muy improbable que haya existido alguna enumeración específica de los libros del canon en la literatura judaica en general. Las primeras cifras varían un tanto; Segundo Esdras da el número de veinticuatro,[24] mientras Josefo computa veintidós.[25] En su prefacio a Samuel y Reyes, Jerónimo menciona ventidós libros, pero finalmente llega a la cifra de veinticuatro, mientras Orígenes adhiere al número dado por Josefo.[26] Dado que tanto Orígenes como Jerónimo estudiaron

con maestros judíos, parece probable que las mismas autoridades de la sinagoga estuvieran algo indecisas en esta materia. La *Baraitha* parece favorecer veinticuatro libros, si Rut formaba un rollo con Jueces o los Salmos, y si Lamentaciones se incluía con Jeremías en otro rollo, haciendo así ventidós rollos, pero veinticuatro libros. Este número fue mencionado específicamente en un pasaje midrásico, y según Strack[27] fue conocido también en la antigüedad en ciertos círculos no judaicos.

Los estudiosos generalmente suponen que el orden de los libros dados en la *Baba Bathra* es esencialmente el original, y que el orden de la LXX es secundario. Sin embargo, este punto de vista de ningún modo es indiscutible. Aun cuando de ningún modo se cuestiona la antigüedad de la triple división del canon, es obviamente difícil determinar el orden y contenido de una sección a la cual se refieren como "los profetas" (Lc. 24:44), por ejemplo. En esta relación general, se puede hacer referencia nuevamente a Orígenes y a Josefo. Este declara que el número de libros sagrados recibidos por los judíos era veintidós, los que distingue de otras obras y los enumera como los cinco libros de Moisés, trece composiciones en que los profetas describen la historia hebrea desde el período inmediatamente posterior a Moisés hasta el reinado del monarca persa Artajerjes I, y cuatro libros que contienen himnos de alabanzas y reglas para la conducta social.[28] Parece razonablemente claro que Josefo combinó Rut y Lamentaciones con Jueces y Jeremías respectivamente en su cuenta, como se sugirió antes, y que al hacerlo así, estaba siguiendo una bien establecida tradición palestina.

Orígenes, que también sostiene que los judíos aceptaban veintidós libros como su canon de las Escrituras, muestra en la enumeración de los escritos canónicos una conformidad considerablemente mayor con el orden de la LXX que Josefo y algunas autoridades rabínicas.[29] Sin embargo, no sigue servilmente la lista de la LXX, y hay significativas diferencias entre las dos. Por lo menos, es razonable concluir, a partir del testimonio de Orígenes, que el orden del canon dado por la *Baba Bathra* no tuvo una aceptación incuestionada en Palestina durante ese período.[30] Por la evidencia presentada por los textos de Qumrán, parece posible que haya habido en existencia varias formas diferentes del canon en el primer siglo de la era cristiana, lo cual está en armonía con el cuadro más bien fluido del texto premasorético según lo indican los rollos de Qumrán.

Cualquier evaluación del canon del Antiguo Testamento de la LXX debe tener en cuenta que los manuscritos griegos presentan diferencias significativas, tanto en el número de libros contenidos como en el orden en que se arreglan. Tal situación parece reflejar una antigua tradición judío palestina, e indica la naturaleza secundaria del canon de la LXX. Es significativo que Filón haya seguido la tradición judaica y no la alejandrina en su estimación del contenido de la Escritura. Parece que las diferencias entre los cánones hebreo y el de la LXX no radican tanto en una interpretación más amplia del canon parte de los judíos alejandrinos, puesto que pensaban en función de un punto de vista mucho más

amplio de la inspiración, como en el hecho de que los judíos de Alejandria (y los de la Diáspora, en general) no distinguían tan claramente entre obras canónicas y no canónicas como sus congéneres de Palestina. De haberlo hecho, es altamente probable que la Iglesia Cristiana Primitiva hubiera mirado en forma un poco más crítica los excesos del canon hebreo que usaban en la versión LXX.

Katz hizo una crítica de la originalidad del orden hebreo.[31] Este sostenía que el testimonio más antiguo de la selección hebrea de libros estaba relacionada con el período de la reconstrucción del judaísmo después de la destrucción del Templo. Además alega que la evidencia en favor de veinticuatro como el número de libros canónicos del Antiguo Testamento era escasa y que veintidós era el número correcto y apropiado del total según se conocía en Palestina. Con el fin de refutar la originalidad del orden hebreo de los libros, sostuvo que el orden Esdras-Nehemías-Crónicas era artificial, posición que, desde el punto de vista del autor que esto escribe, es extremadamente difícil de justificar, aun si se considera que el Cronista es alguien distinto de Esdras. Como se ha hecho notar con anterioridad, es muy probable que en los primeros tiempos existieran varias formas del canon en forma paralela, preservando la misma división triple, pero variando en algún grado el contenido. El hecho de que los libros del Antiguo Testamento se escribían en rollos habría contribuido a esta diversidad y por cierto habría servido como impedimento para la aparición de un orden fijo de los libros. El canon de la LXX evidentemente refleja este estado general de las cosas, y lo perpetúa en algunas formas, mostrando así su dependencia de las tradiciones de los judíos palestinos.

Aunque ni la *baraitha* ni los judíos helenistas de Alejandría pueden dar una información adecuada en relación con la compilación del canon hebreo, es interesante notar que por muchos siglos era corriente el punto de vista de que el canon del Antiguo Testamento había sido formulado y completado durante la vida de Esdras. Esta tradición extrae su fundamento bíblico de Esdras y Nehemías (cf. Esd. 7:10, 25; Neh. 8:1ss.; 9:3), y le dio aceptación general no solamente la *Baba Bathra* que acreditó a Esdras la compilación de su propio libro y de la genealogía de Crónicas hasta su propio tiempo, sino también, en alguna medida, las opiniones de Josefo. En el año 95 D. C., Josefo escribe que la historia del origen del mundo hasta el reinado de Artajerjes I había sido descrita en las Sagradas Escrituras judías, y añade que aunque posteriormente la historia fue llevada hasta su propio tiempo, este material no merece la misma confianza por parte del lector, puesto que la sucesión de los profetas no se había fijado con exactitud.[32] A partir de esta afirmación se puede inferir con gran probabilidad que durante la vida de Esdras ya estaban circulando en su forma existente los libros históricos del Antiguo Testamento, y quizás algunas porciones de la Hagiógrafa también.

Segundo Esdras, una composición apocalíptica judía, cuya sección central parece haber sido escrita por un judío desconocido al final del primer siglo de la

era cristiana, preserva la tradición de que en el año trece después de la destrucción de Jerusalen (557 A. C.), Esdras fue inspirado para dictar noventa y cuatro libros a cinco escribas en el lapso de unos cuarenta días. De esta colección, veinticuatro libros iban a quedar a disposición para lectura de todos, mientras los setenta restantes, evidentemente de material apocalíptico, iban a ser restringidos para uso de solamente los hombres sabios (II Esd. 14:18ss.). Presumiblemente los veinticuatro libros eran los mismos mencionados por otros escritores--con Rut y Lamentaciones como obras separadas, que por razones diversas a veces se incorporaban con Jueces, Salmos o Jeremías. Otra obra apócrifa, II Macabeos (cap. 2:13ss), contiene una carta que pretende haber sido escrita por judíos palestinos a los judíos helenistas de Alejandría. Esta epístola menciona la naturaleza de la biblioteca que se dice reunió Nehemías. Si es genuina, dataría del año 165 A. C., pero muchos eruditos han negado su autenticidad y la atribuyen al primer siglo A. C. Aunque estos pasajes podrían no ser otra cosa que intentos de proyectar hacia la era de Esdras y Nehemías ciertas tendencias que se hicieron evidentes en un período posterior, no hay que olvidar que mediados del siglo quinto A. C. fue una época en que se mostró un considerable interés en la codificación de la literatura sagrada hebrea. Por otra parte, ni el Talmud ni Josefo acreditan en forma específica a Esdras la función especial de formular el canon del A. T., aun cuando la *Baba Bathra* menciona su actividad literaria.[33] La tradición que atribuye a Esdras un papel importante en la creación del canon del Antiguo Testamento parece remontarse con alguna certeza solamente hasta el relato en II Esdras, y la naturaleza de este material es tal que es difícil verificar su valor histórico. A pesar de este hecho, bien podría ser que el relato estuviera basado en una tradición genuina de alguna recolección de materiales de las Sagradas Escrituras hecha durante el siglo quinto A. C., sea por Esdras o por Nehemías, o por algunos de sus seguidores. Del mismo modo, es por lo menos posible que la raíz de la información suministrada por II Macabeos sea una tradición histórica fidedigna. Sean cuales fueren los hechos de esta situación, es sencillamente el hecho comprobado es que se sabe muy poco sobre el desarrollo del canon en el período inmediatamente siguiente al tiempo de Esdras y Nehemías. Como se ha observado previamente, Ben Sirac conocía la división triple del canon del Antiguo Testamento, y atribuía una gran autoridad a sus diversas secciones. Estaba familiarizado en alguna medida con los Escritos, aunque no se sabe con certeza en qué medida estaba versado en todos ellos. En los relatos acerca de los Macabeos hay numerosas referencias a los libros sagrados de los judíos,[34] aunque es imposible en la naturaleza del caso estar seguros en cuanto a la medida en que tal conjunto correspondería con el canon del Antiguo Testamento.

Parece que en el tiempo de Cristo, el Antiguo Testamento existía como una colección completa. La evidencia presentada por los escritores del Nuevo Testamento indica que el Antiguo Testamento como un todo era citado como "las Escrituras" o "la Escritura"[36] en aquel período, designando con ello un grupo

conocido y unificado de escritos inspirados y autoritativos. En particular, la designación específica "Antiguo Testamento" fue aplicada por la Iglesia Primitiva a este conjunto de escritos sagrados para dar la idea de una colección completa de composiciones Escriturales (II Co. 3:14). Los autores del Nuevo Testamento aluden a la Escritura en función de dos categorías: la Ley y los Profetas. Esta posición ha encontrado apoyo en los descubrimientos de Qumrán, donde en cuatro casos la Regla de la Comunidad o Manual de Disciplina (1QS, I:3; VIII: 13ss) y el Fragmento Zadoquita (CDC, V:21; VII:15ss.) se refieren a los escritos del Antiguo Testamento en las mismas dos categorías precisamente. Parece obvio que este canon en dos partes incluye todas las obras del presente, por el hecho del Antiguo Testamento, incluyendo los que más adelante fueron clasificados en la tercera parte del canon. En base a esta evidencia, parecería haber un fundamento considerable sólo para una teoría de la antigüedad de la división doble del canon del Antiguo Testamento.

Naturalmente es imposible determinar en detalle el contenido del canon en el tiempo de Cristo, aunque, como se ha mencionado arriba, una referencia (Mt. 23:35; Lc. ll:51) sugeriría en forma implícita que el canon terminó con Crónicas en aquel tiempo. El hecho de que Ester, Eclesiastés, Cantares, Esdras, Nehemías, Abdías, Nahum y Sofonías no son citados por autores del Nuevo Testamento, no indica en sí mismo que estas composiciones no fueran consideradas parte constituyente del Antiguo Testamento en aquel período en particular, puesto que el ser citado en el Nuevo Testamento no era una condición necesaria de canonicidad para un libro del Antiguo Testamento.

Si esta colección de escritos sagrados era sustancialmente la misma en los días de Cristo que en nuestros días, ese canon era un canon "cerrado" más por el consenso y aceptación popular que por el decreto formal de las autoridades rabínicas o cristianas primitivas. En relación con este último concepto a veces se ha apelado a la obra de los "hombres de la Gran Sinagoga," a los que se hace referencia en el Talmud.[37] Desafortunadamente está lejos de ser clara la identidad de tales hombres. Según algunas teorías, pertenecían a una generación que incluyó a Hageo, Zacarías, Daniel y Ester, punto de vista que Ryle repudia como "ignorante tradición."[38] Según el punto de vista de Elías Levita (m. 1549 D. C.), estos hombres, junto con Esdras, reunieron en un solo volumen los veinticuatro libros del canon, los que hasta aquel tiempo circulaban en forma separada, y los clasificó en tres divisiones, determinando el orden de los Profetas y de los Escritos Sagrados.[39]

Aunque el ordenamiento de Levita difiere del orden que aparece en la lista de la *Baba Bathra*, su punto de vista obtuvo aceptación en el siglo dieciséis, y durante los doscientos años siguientes se lo aceptó como ortodoxo. Sin embargo, desde mediados del siglo diecisiete, se puso en dudas la naturaleza de la Gran Sinagoga, y en el siglo diecinueve Kuenen alegó vehementemente que la "Sinagoga" no era otra que la gran asamblea en Jerusalén descrita en Neh. 8:1ss., que se

comprometió a la aceptación de las condiciones enunciadas por Esdras el Escriba de la antigua Ley judaica.[40] En base a la evidencia disponible[41] parecería que si existió el grupo de hombres presentado en la *Baba Bathra*, su actividad estuvo confinada al período de Esdras y que se extendió a solamente cuatro libros y no a todo el canon del Antiguo Testamento. Cuando se dice que ellos "escribieron" Ezequiel, los Doce Profetas, Daniel y Ester, lo que se quiere decir es que ellos se dieron la tarea de editar tales obras, probablemente con la idea de incorporarlos al canon sagrado.

3. El "*Concilio de Jamnia.*" También se ha sugerido que al final del primer siglo D. C., en Jamnia o Jabneh si hicieron pronunciamientos definiendo los límites del canon del Antiguo Testamento en un concilio formal de autoridades judías. Por deseable que tal concilio puede haber sido, está lejos de ser verdad que haya habido tal Concilio o Sínodo de Jamnia en el sentido más estricto. Hablar de ese cuerpo como si fuese el responsable de haber cerrado el canon del Antiguo Testamento al fijar sus límites, en la forma que había llegado hacia el año 90 D. C. es dar por sentado lo mismo en favor de lo cual se estaba argumentando, como Moore ha señalado.[42] En lo que respecta a los hechos de la situación, es muy poco lo que se sabe de un supuesto Concilio de Jamnia. Después de la destrucción de Jerusalén por las fuerzas de Tito el año 76 D. C., el Rabí Johanan ben Zakkai obtuvo permiso de los romanos para establecerse en Jamnia, donde se proponía llevar a cabo sus actividades literarias. El lugar pronto se convirtió en un centro reconocido de estudio de la Biblia, y de tiempo en tiempo se realizaban discusiones en relación con la canonicidad de libros específicos del Antiguo Testamento, incluyendo Ezequiel, Ester, Cantares, Eclesiastés y Proverbios.[43] No puede haber dudas de que tales conversaciones ocurrieron antes y después de este período, y parece probable que nada de carácter formal u obligatorio se haya decidido en tales discusiones, aun cuando, como Rowley indica,[44] los diversos debates ayudaron a concretar y a establecer la tradición judía en este respecto en una forma más firme de lo que había sido anteriormente.

Si es cuestionable si se puede hablar correctamente del Concilio de Jamnia, es aun más dudoso si los participantes de las discusiones estaban realmente preocupados con el problema de si ciertos libros debían ser *incluidos* en el canon de las Escrituras o no. Mas bien, como Young ha señalado,[45] parece que las conversaciones estuvieron centradas en la pregunta acerca de si ciertos libros específicos debían ser *excluidos* de lo que debía ser considerado el conjunto de las Escrituras. Ciertas composiciones eran generalmente aceptadas como inspiradas y con autoridad, aun cuando reflejan la tradición judaica en una forma un poco peculiar: Ester no menciona el nombre de Dios; Eclesiastés les pareció un poco epicureo a algunas autoridades y fuera de tono con la filosofia judía contemporánea; y el Cantar de los Cantares, aunque atribuido a Salomón, parecía ser no más que una composición que trata de las extravagancias de la pasión humana y del amor físico.

El hecho es que a las obras en discusión ya se les había otorgado el status de canónicos en la estima popular, de modo que, como ha dicho Stafford Wright,[46] el "Concilio" estaba realmente confirmando la opinión pública, no la estaba formando. Las conversaciones que se llevaban a cabo eran estrictamente académicas, y en consecuencia, es muy cuestionable si las dudas levantadas en relación con algunas composiciones realmente representaban la actitud general de la gente como un todo en alguna medida significativa. Ciertamente Ezequiel, por mencionar un solo tema de disputa, debe de haber sido aceptado como Escritura mucho antes que los rabíes de Jamnia hubiesen emprendido la tarea de examinar su estatus. Así, se debe concluir que los círculos rabínicos de Jamnia jamás hicieron un pronunciamiento formal en cuanto a los límites del canon del Antiguo Testamento.

4. *Teorías modernas*. Los descubrimientos de manuscritos en Qumrán nos dan poca información sobre el origen y los límites del canon del Antiguo Testamento. La biblioteca de la secta incluía numerosas composiciones distintas de las normalmente aceptadas por los judíos, pero en lo que respecta al canon hebreo, la única obra que falta en los primeros descubrimientos es Ester.[47] Una razón para esta omisión en la colección de rollos de Qumrán podría ser un rechazo deliberado por parte de los integrantes de la secta.[48] Por otra parte, la ausencia del manuscrito podría ser un asunto completamente casual, y aún podría descubrirse el libro (de Ester) en los fragmentos que eran examinados al momento de escribirse este libro.

Hasta donde alcanza la evidencia disponible, es claro que aunque el Antiguo Testamento no da ninguna información significativa acerca de cómo surgió el canon, o de la extensión de los Profetas y de los Escritos en algun período dado de su historia, sí da testimonio de la existencia desde muy temprano de una literatura con autoridad a la cual se apelaba de diversas maneras y que, con adiciones consecutivas, era venerada como Sagrada Escritura. Este vago testimonio interno ha sido más que destacado por la precisión de la erudición crítica moderna, que ha suministrado una cantidad de teorías en cuanto al crecimiento y contenido del canon del Antiguo Testamento. Estos puntos de vista generalmente han enfatizado el concepto de canon bíblico en función de la aceptación puramente humana de una literatura nacional, no tomando en cuenta de ningún modo la inspiración y la autoridad divina de los escritos canónicos.

Tales acercamientos son producto de su tiempo, en el sentido de que están firmamente aferrados a las perspectivas y dogmas de la escuela Graf-Wellhausen. Así, Ryle[49] sostiene que ya había en existencia una literatura hebrea nacional largo tiempo antes que hubiera algún canon como tal. Aunque este fue reunido en tres etapas sucesivas, había que tomar debida nota de los antecedentes literarios de los diversos libros, de la redacción para darle su forma actual, y finalmente la elevación de estas obras para ocupar un lugar en el canon nacional de Escrituras. Para Ryle, como para todos los eruditos liberales, el Pentateuco en su forma

final es el resultado de un prolongado período de crecimiento, durante el cual se supone que fueron reunidos diversos documentos y fueron editados. Cuando Esdras leyó lo que Ryle y otros piensan es el Pentateuco en presencia de la multitud reunida, esta Ley fue reconocida como obligatoria sobre el pueblo, y como resultado, se la consideró canónica. Sin embargo, este canon era inadecuado, porque durante el tiempo de Nehemías había surgido bastante interés en la preservación de los dichos de los profetas. Estos libros fueron posteriormente canonizados entre 300 y 200 A. C., posiblemente como resultados de la amenaza que constituía la cultura helenística para el judaísmo tradicional. Cuando fue cerrado la porción profética del canon, se reunieron otros escritos como Eclesiastés, y su popularidad durante el período macabeo hizo que fueran reconocidos como autoritativos. Ryle sostiene, con algunos otros,[50] que toda la colección fue considerada canónica hacia el año 100 D. C. y en relación con las actividades del Concilio de Jamnia.

Una modificación de este punto de vista apareció en la obra de Hölscher, que piensa que una de las marcas de la canonicidad consistía en que la santidad misma de los libros los distinguía de toda otra forma de literatura, sugerencia hecha muchísimo tiempo antes por Josefo. Hölscher[51] no suscribe la idea de una triple canonización de la Escritura, pero en cambio sugiere que el concepto de canon surgió debido a que la cultura griega y el desarrollo de la literatura griega ofrecían una grave amenaza a las tradiciones religiosas del judaísmo. Igualmente apremiante era la amplia difusión de material apócrifo judaico, de modo que al verse obligados a apartar lo genuino de lo espurio, las autoridades religiosas judías se vieron forzadas a aceptar una idea de canon de las Escrituras. La Torah era altamente venerada desde el siglo séptimo A. C., pero aun cuando hacia el siglo cuarto A. C. había ya alcanzado su forma final, aún no se le otorgaba la canonicidad. Lo mismo ocurría con los Profetas, los que periódicamente se iban sumando a la colección hasta mediados del siglo segundo A. C. El testimonio de Ben Sirac no se puede considerar como evidencia de que el canon estuviera cerrado en aquel tiempo,[52] pero en cambio sirve para indicar las obras en particular que habían llegado a ser consideradas con especial veneración hacia el año 190 A. C. Para Hölscher, la demostración de que la idea de canon no había surgido en aquel tiempo la suministra el hecho de que Ben Sirac podía hablar de sí mismo con el último de todos los escritores bíblicos (Eclesiástico 33:16), y adornaba sus dichos con el estilo de los profetas antiguos.[53] Por plausible que parezca la última objeción, no explica precisamente por qué Eclesiástico no logró aceptación en el canon del Antiguo Testamento, ni reconoce el hecho de que Ben Sirac estaba en la tradición de los Profetas, sino en la de los antiguos sabios hebreos.

Un punto de vista similar en cuanto a la formación del canon fue adoptado por Oosterley y Robinson,[54] que reconocen su deuda a Hölscher, y sostienen que el concepto de santidad relativa provocó la idea de un canon de las Escrituras. El

sentimiento de que algunos libros eran más santos que otros, según el punto de vista de ellos, no pudo haber surgido de una sola vez. Por cierto, fue solamente en forma gradual y por consenso general que a algunas obras se les atribuyó santidad.[55] Oosterley y Robinson siguen a Hölscher, además, al sostener que no hubo tres etapas sucesivas en las que las principales colecciones de libros fueron a su vez reconocidas como canónicas en el sentido más estricto. Para ellos la fijación del canon bíblico fue un asunto no metódico, y se vio gobernado en parte por la difusion del helenismo y el impacto de la literatura apócrifa judaica sobre la nación. Se supone que el canon fue formulado finalmente hacia el año 100 D. C., y al ser completado fue reconocido por los judíos como normativo y autoritativo. Pero, como Anderson ha señalado,[56] una teoría de este tipo parece atribuir demasiado a un concilio cuya existencia misma ha sido cuestionada, y en cuanto al cual la evidencia es imprecisa y no es completa. Toda negación de tres etapas en la organización de las Escrituras hebreas canónicas debe tomar en cuenta la veneración relacionada con la Ley por parte de Judíos y Samaritanos, y el hecho de que para éstos solamente la Torah era canónica. Sin embargo, esto no es decir que no haya surgido una división tripartita de las Sagradas Escrituras, en más detalle, al aclarar que en cuanto a definición y uso de una colección de las Escrituras en general se describía en función de dos secciones preponderantes, la Ley y la colección de los escritos proféticos.

Según Bentzen,[57] la lectura de la Ley en el tiempo de Esdras y Nehemías probablemente significara la introducción de la forma de la Torah que era usada en los círculos judíos de Babilonia en aquel período en particular. Basando sus puntos de vista en el análisis crítico del Pentateuco, sostiene que aunque éste no hubiera estado completo, poco le hubiera faltado. En todo caso, la idea de un libro de la ley normativo ya aprece en un período tan antiguo como la reforma del rey Josías, el año 621 A. C., época que fue de particular importancia para la formación de la idea de una santa ley escrita. Sin embargo, aun antes existía el antiguo concepto de la ley dada por un dios, y también siguiendo a von Rad,[58] el antiguo *credo* de Israel.[59] Sin embargo, estas ideas no condujeron hacia el concepto fijo de un canon, cuya porción más antigua estaba establecida cuando las pretendidas estratas del Pentateuco fueron unificadas en el período post exílico. Para Bentzen la sección profética del canon del Antiguo Testamento comienza cuando Isaías (8:16) impone sobre sus discípulos la obligación de ser oidores y preservadores de sus palabras y cuando Jeremías instruye a su secretario Baruch para que ponga por escrito puso sobre las palabras proféticas el sello de la historia como confirmación. Los profetas post-exílicos, que estuvieron en la tradición de sus predecesores (cf. Zac. 1:4; 7:7), tuvieron sus obras reconocidas como canónicas algo antes del 200 A. C., mientras los Hagiógrafos, la porción del canon más vagamente definida, estuvo completo probablemente por el tiempo en que fue escrito el prólogo de Eclesiástico. Por plausible que parezca esta teoría, desafortunadamente no toma en cuenta el hecho de que los samaritanos

veneraban la Torah como canónica desde, por lo menos, el tiempo de Esdras y Nehemías, si no de un período considerablemente anterior, y que fue la forma judía de la ley y no la babilónica la que aceptaron como autoridad. Además, como muchos otros eruditos liberales, Bentzen asigna una fecha muy tardía a muchos de los escritos de los profetas y de la Hagiógrafa, y de ese modo encuentra necesario considerar importante el Sínodo de Jamnia para la fijación del canon del Antiguo Testamento.

Una modificación de los puntos de vista expresados por Ryle aparece en los escritos de R. H. Pfeiffer.[60] Sostiene que el primer intento de canonización en la historia humana ocurre cuando al ser descubierto Deuteronomio durante el reinado del rey Josías, fue venerado como la Palabra de Dios y fue respetado como norma de conducta humana. Pero, aparte de esto, en Israel se estuvieron combinando y fueron editadas otras obras literarias hacía el año 650 para componer una épica nacional. Un siglo más tarde, el Deuteronomio canonizado fue interpolado en esta colección de material, con el resultado de que este también llegó a ser considerado canónico. Hacia el año 200 A. C. el así llamado "Documento sacerdotal" fue insertado en esta obra combinada, y de este modo recibió la canonización como resultado. Desgraciadamente esta teoría no solamente refleja toda la debilidad asociada con la teoría evolucionista acerca de los orígenes del Pentateuco, sino también supone gratuitamente y sin ninguna evidencia que el libro de la ley descubierto en el Templo en el tiempo de Josías realmente era el libro de Deuteronomio, posición para la cual no hay la más mínima justificación en los hechos. Hasta una lectura superficial del texto sirve para indicar que el hallazgo del rollo del templo fue en realidad el redescubrimiento de un libro ya reconocido como autoridad, del cual tanto Josías como Hilcías habían sabido con anterioridad, pero que se había perdido. Pfeiffer sostiene un punto de vista inadecuado del concepto de canonicidad, como parecería evidente por su afirmación de que un libro podía existir desde 650 a 550 A. C. como una simple épica nacional, y luego, repentinamente, cubrir el abismo que separa lo secular de lo sagrado para convertirse en la Palabra de Dios. Además, la suposición de Pfeiffer de que los escribas judíos habrían incorporado material no canónico junto con lo que era estimado canónico refleja una falta fundamental en la comprensión de toda la actitud judía hacia las Escrituras.

Los autores críticos han podido mantener que la ley, en parte o en su totalidad, alcanzó su status canónico por medio de la actividades de Esdras y Nehemías.[61] Sin embargo, dado que a Esdras se le describe como un "escriba diligente en la Ley de Moisés" (Esd. 7:6), es claro que las leyes mosaicas ya se habían convertido en objeto del estudio profesional por derecho propio antes de su tiempo. Además, todo el propósito de Esdras al ir a Jerusalén con el permiso de Artajerjes fue para asegurar que se obedecieran los preceptos de la ley. Esd. 7:14, 23, 25, 26 muestra claramente que la ley ya estaba en existencia, y que sus mandamientos requerían la sincera obediencia del pueblo. En consecuencias, no

hay evidencia alguna de que Esdras, en virtud de su posición en la comunidad, estuviera por impartir a ciertos escritos religiosos ya existentes de los hebreos un grado de autoridad moral y espiritual que no poseían en un período previo.

Del mismo modo, es incorrecto considerar Nehemías 8-10 como el relato de la canonización de los textos de la Escritura.[62] El libro de la Ley de Moisés que Esdras leyó a pedido de la gente, lectura que dio como resultado un solemne acto de renovación religiosa, debía su autoridad al hecho de que era un documento antiguo que se tenía como material revelado por Dios a Moisés. En vez de ser una ocasión en que se vertieron opiniones humanas en el sentido de atribuir categoría canónica a una composición escrita, por resolución común, el acto demostró que la autoridad inherente del libro mismo fue lo que, al ser recibida en forma adecuada, sometió a la multitud reunida al juicio de Dios e hizo que el pueblo recordase la observancia de los antiguos preceptos religiosos.

Si estas consideraciones se aplican a Esdras y Nehemías, son de igual fuerza para los "hombres de la Gran Sinagoga" y del Concilio de Jamnia--si es que este fue un cuerpo formalmente constituido. Lo que estos grupos hicieron, si es que hicieron algo, fue aprobar como obras canónicas lo que por largo tiempo había sido venerado como autoritativo. Aun cuando surgieron dudas respecto de Eclesiastés y el Cantar de Salomón, el peso de la tradición fue tal que fueron incluidos en la colección de la Escritura sin mucha dificultad.

El problema fundamental que divide a los eruditos liberales de sus colegas conservadores parece estar en el rechazo que aquellos hacen de la inspiración como el principio esencial determinante de la extensión del canon del Antiguo Testamento. Para los eruditos liberales la formación de la colección de las Escrituras no fue otra cosa que un tipo de actividad humana en que algunos libros fueron considerados canónicos porque habían demostrado su valor práctico en su uso religioso. Sin embargo, esta teoría tiene que hacer frente al hecho de que aunque obras como Eclesiástico y I Macabeos indudablemente tienen valor para el judaísmo, no lograron un lugar en el canon de las Escrituras. Aun si se tiene el concepto de conformidad con el espíritu y los ideales de la Torah como el factor determinante en la formación del canon, como sostienen en común algunos autores, el problema todavía necesita ser llevado una etapa más atrás dando razón de los principios que dieron como resultado la canonización de la Ley.

En contraste con la perspectiva liberal, la evidencia disponible apoya la posición de que los escritos del Antiguo Testamento, siendo divinamente inspirados, tienen autoridad y fueron aceptados como tales desde el tiempo de su aparición inicial. El Espíritu de Dios que inspiró estas composiciones también obró en los corazones y mentes del pueblo elegido dándoles testimonio de que los escritos eran en realidad la Palabra de Dios. Fue este testimonio, en conjunción con la respuesta humana consciente, lo que evidentemente fue el agente esencial determinante en la formulación del canon. Si la cuestión de la canonicidad estuviera fundada en decisiones puramente académicas sin un reconocimiento del

concepto de inspiración, es imposible ver cómo podrían los judíos haber llegado a aceptar los libros del Antiguo Testamento como libros de autoridad divina. Si en el proceso de tratar de llegar a alguna forma de delineación canónica se hubiera tenido las consideraciones de afectividad positiva como punto dominante, es muy dudoso que algo más que una fracción del canon hubiera sido finalmente aceptable, dado que la mayor parte de las composiciones del Antiguo Testamento son severamente críticas de los hebreos antiguos en una u otra forma.

Hay pocas dudas en cuanto a que asuntos relativos a la inspiración tienen la responsabilidad de haber suministrado por lo menos los criterios por los cuales algunas composiciones fueron asignadas por las autoridades rabinas a la tercera división del canon hebreo. Como se ha hecho notar con anterioridad, la tradición judía sostenía que todos los autores del Antiguo Testamento eran profetas. No todos los contribuyentes a los *Kethubim* o Escritos Sagrados podían pretender esta distinción. Por ejemplo, Daniel era más un estadista que un clásico mediador entre Dios y la nación teocrática. Su posición en la tercera división del canon aparentemente queda justificada por el hecho de que las obras en los *Kethubim* se consideraban escritas por individuos que no eran profetas en el sentido más estricto de la palabra, pero que escribieron bajo la inspiración divina.[63]

Ya se ha observado que en diversos tiempos se levantaron numerosas preguntas entre las autoridades rabínicas respecto de algunas composiciones altamente apreciadas. En particular, la discusión se centró en Ezequiel, Ester y las tres obras popularmente atribuidas a Salomón: Proverbios, Eclesiastés y Cantares. La oposición a Ezequiel fue sólo temporal, y aparentemente surgió debido a la naturaleza sacerdotal del programa bosquejado en los nueve capítulos finales de la profecía, que se pensó estaba en conflicto con el tenor del Pentateuco. Los que cuestionaron su aptitud para ser incluido en el canon querían evitar que se utilizase como Escrituras con autoridad, pero la obra fue finalmente rehabilitada por los trabajos de un cierto Ananías ben Ezequías ben Garon, que gastó "trescientas jarras de aceite por su autorización."[64]

Los escribas tanaítas del segundo siglo A. C. estaban deseosos de incluir Ester en el canon de las Escrituras, y en último análisis el problema fue reducido a la pregunta si la obra constituía o no realmente una composición revelada. Si la respuesta era negativa y se decubría que el libro tenía una procedencia distinta de la inspiración divina no se le podía dar un lugar en propiedad en la lista de escritos canónicos.[65] A pesar de haber bastante incertidumbre en la materia,[66] finalmente se acordó, con Rabí Simeón (150 A. C.), que Ester "contamina las manos," y como tal debía ser considerado canónico. La oposición a Proverbios fue comparativamente liviana, y estuvo basada en su mayor parte en claras incongruencias internas. Objeciones similares fueron planteadas contra Eclesiastés,[67] aunque en este caso se pensaba que el tono casi epicúreo del libro no estaba en armonía con las tradiciones religiosas del judaísmo.[68] La canonicidad de Eclesiastés fue apoyada, entre otros, por los seguidores de Hillel,

mientras la oposición más vigorosa vino aparentemente de la estricta escuela de los shammaítas.[69]

Según el Rabí Simón ben Menasya, el Cantar de Salomón "contamina las manos" porque fue inspirado por el Espíritu Santo de Dios.[70] Respecto de esta obra, se puede decir en general que parece no haber suscitado ninguna declaración específica en su contra. Sin embargo, es claro que hubo una discusión larga y quizás amarga respecto del Cantares por el drástico paso dado por Rabí Aqiba hacia el año 100 D. C. para rehabilitar el Cantar, en su célebre declaración de que "el que , por diversión, canta el Cantar somo si fuera un canto profano, no tendrá parte en el mundo futuro."[71] No hay dudas de que la popularidad de obras tales como Ester, Eclesiastés y Cantares en conexión con días festivos judíos dio un apoyo poderoso a sus pretensiones de canonicidad.

Aunque alguos libros eran objeto de periódicas discusiones en este aspecto, no hubo controversia alguna en relación con los libros de la Apócrifa, porque todos estaban de acuerdo en que no eran canónicos.[72] La razón parece haber sido que las obras mismas no daban evidencia alguna de ser divinamente inspiradas. Como Green y otros han señalado, algunos de estos escritos contienen errores atroces en lo histórico, en lo cronológico y en lo geográfico, sin tomar en cuenta el hecho de que justifican la falsedad y el engaño y hacen que la salvación dependa de obras meritorias.[73] Aunque los libros de la Apócrifa pueden pretender obviamente que tienen mucho en armonía con el espíritu de las composiciones canónicas, hay numerosos ejemplos en que se apartan completamente de ese espíritu.

Los largos procesos por los que el canon del Antiguo Testamento llegó a su forma presente no se puede trazar con ninguna exactitud, y sólo se pueden enunciar principios muy generales que resulten razonablemente satisfactorios. No cabe dudas que el elemento de la inspiración divina fue una consideración profundamente importante para los judíos, particularmente en el período precristiano inmediato. Igualmente cierto es el hecho que desde sus mismos principios el Pentateuco fue considerado con autoridad debido a que contenía la revelación divina dada a Moisés, y como resultado directo, fue considerado como norma a la cual debían relacionarse los demás escritos.[74] Obviamente la Torah debe de haber tenido lo equivalente a una autoridad canónica mucho antes que se la atribuyeran los hebreos, de otro modo, la nacion de Israel no tenía obligación de aceptar sus preceptos como norma de conducta moral y espiritual. El hecho de este reconocimiento fue así el efecto, y no la causa, del carácter canónico que se asoció con la Torah desde los primeros tiempos. Es claro por la evidencia presentada por el Pentateuco Samaritano que la Torah infundía un alto grado de veneración aun antes del periodo post exílico y que durante el tiempo de Esdras y Nehemías su autoridad fue aceptada de nuevo por la nación.

En lo que respecta a la literatura profética, la evidencia es aun más escasa, porque no hay registros en el Antiguo Testamento ya sea del reconocimiento formal o de la aceptación por parte del pueblo de algunas de las obras contenidas

en las divisiones segunda y tercera del canon hebreo. El hecho de que algunas porciones de la Hagiógrafa sean más antiguas que algunas de las profecías podría implicar que la segunda sección del canon permaneció "abierta" hasta que gran parte de la Hagiógrafa llegó a existir. Sea en realidad este el caso o no, el principio determinante de canonicidad para las autoridades religiosas judías parece ser el de la inspiración divina. Sin embargo, aun aquí hay algunas dificultades de inspiración, dado que los eruditos medievales tenían por costumbre afirmar que las tres divisiones del canon correspondían a tres grados de inspiración. El más alto correspondía a Moisés, que se comunicó directamente con Dios; el segundo se atribuía a los profetas, que escribieron por el espíritu de Profecía; el más bajo era el de los demás escritores, que fueron inspirados por el Espíritu de Dios.[75] Por cierto, tal diferenciación no tiene apoyo alguno en las Escrituras mismas. Los profetas creían estar firmes en la tradición mosaica y que sus palabras poseían una autoridad moral y espiritual igual a la de los pronunciamientos del gran legislador. Además, la pretendida distinción entre espíritu de la profecía y el Espíritu Santo es puramente imaginaria.

Aunque los "hombres de la Gran Sinagoga" y el Concilio de Jamnia pueden posiblemente haber tenido alguna pequeña parte en el crecimiento del canon en sus etapas finales, las evidencias son insuficientes para mostrar que sus discusions hayan resultado ser de alguna importancia para la fijación de sus límites. Si los puntos de vista de los autores liberales que consideran que el "cierre" del canon se produjo más o menos el año 100 D. C. son inaceptables porque su fecha es demasiado tardía, las teorías de los eruditos conservadores que quisieran poner el cierre del canon del Antiguo Testamento hacia el año 400 A. C. son igualmente improbables, simplemente porque la fecha parece ser demasiado temprana. Es muy probable que el canon en todos sus detalles esenciales haya estado completo hacia el año 300 A. C., y que aunque las discusiones acerca de ciertos componentes continuó en los comienzos de la era cristiana, la sustancia del canon según existía un siglo y medio después del tiempo de Esdras y Nehemías permaneció sin ser afectado por estas controversias.

Literatura Suplementaria

Blau, L. *Maoretische Untersuchungen,* 1891.
______. *Zur Einleitung in die Heilige Schrift.* 1894.
Fritsch, C. T. *The Anti-Anthropomorphisms of the Greek Pentateuch.* 1943.
Furst, J. *Der Kanon des Alten Testaments nach den Überlieferungen in Talmud und Misrasch.* 1868.
Kahle, P. *Der Hebräische Bibletext seit Franz Delitzsch.* 1961.
Lofthouse, W. F. *The Making of the Old Testament.* 1915.
Loisy, A. *Histoire critique du texte et des versiones de la Bible.* 2 tomos, 1893-1895.
Margolis, M. L. *The Hebrew Scriptures in the Making.* 1922.
Price, I. M. *The Ancestry of our English Bible.* Ed. rev. 1956.
Ryle, H. E. *Philo and Holy Scripture.* 1895.
Tyle, R. H. *The Canon of the Old Testament.* 1904.

NOTAS DE PIE DE PAGINA: CUARTA PARTE. CAPITULO IV. EL CANON DEL ANTIGUO TESTAMENTO

[1] Cf. A. Souter, *Text and Canon of the NT* (1912), pp. 154ss.

[2] *Contra Apionem* I, 38ss.; cf. Hölscher, *Kanonisch und Apokryph* (1905), p. 4; S. Zeitlin, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, III (1932), pp. 121ss.

[3] *Yad.* III, 5.

[4] Cf. G. F. Moore, *Judaism*, III, pp. 65ss.; S. Zeitlin, *An Historical Study of the Canonization of the Hebrew Scriptures* (1933), p. 19; M. Haran, *Tarbiz* (1956), XXV, pp. 245ss.; Cf. *Yad.* IV, 6; *Zab.* V, 12; *Shabb.* 13*a*. 14*a*.

[5] Cf. L. Blau, *Zur Einleitung in die Heilige Schrift* (1894) pp. 21, 69ss.

[6] *NBD*, p. 187; Cf. E. J. Young en *Revelation and the Bible* (ed. Carl F. Henry), p. 157.

[7] En cuanto a tales modificaciones compárese Nm. 26:53-56 con 27:1-11, 36:1-9; Nm. 15:22-31 con Lev. 4:1ss.]

[8] *Einleitung in das AT*, p. 615.

[9] Cf. R. Brinker, *The Influence of Sanctuaries in Early Israel*, pp. 216 ss., 224.

[10] *ANET*, pp. 178s.

[11] *Introduction to the OT*, I, p. 24.

[12] G. von Rad, *Das Formgeschichtliche Problem des Hexateuchs* (1938), pp. 3ss.

[13] Ex. 15:1ss.; Dt. 26:5-9 (cf. 6:20-24); Jos. 24:2-13; Sal. 136:1ss.

[14] Cf. *Yom.* 80*a*.; *Shabb.* 104*a*; *Megill.* 2*a*.

[15] Young en *Revelation and the Bible* , pp. 165s.

[16] *Contra Apionem*, I, 8.

[17] *De Vita Contemplativa*, II, 475.

[18] *Einleitung und Chronologie der Schriften Philo's* (1899), p. 37.

[19] *JE*, III, p. 146.

[20] *Philo* (1875), p. 61, Cf. H. E. Ryle, *The Canon of the OT* (1904), pp. 158ss.

[21] Para el punto de vista de que eran cartas de los reyes persas en relación con regalos para el templo, véase G. Ch. Aalders, *Oud-testamentische Kanoniek* (1952), p. 31.

[22] Para la forma completa, traducida de G. A. Marx-G. Dalman, *Traditio Rabbinorum Veterrima* (1884), véase H. E. Ryle, *The Canon of the OT*, pp. 284ss.

[23] *Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible* (1897), p. 7.

[24] II Esd. 14:44ss. Las lecturas variantes (94, 204, 84, 974) coinciden en contener el número "4."

[25] *Contra Apionem* , I, 8.

[26] En Eusebio, *Hist. Eccl.*, Vi, 25.

[27] En J. J. Herzog (ed.), *Real-Encyklopädie für Protestantische Theologie und Kirche* (1896), IX, p. 757.

[28] *Contra Apionem*, I, 8.

[29] En Eusebio, *Hist. Eccl.*, VI, 25.

[30] Cf. A. Jepsen, *ZAW*, LXXI (1959), pp. 114ss. y *Theologische Literaturzeitung*, LXXIV (1949), pp. 65ss.

[31] *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, XLVII (1956), pp. 191ss.

[32] *Contra Apionem*, I, 8.

[33] Por ejemplo, I Macabeos 1:56s., 4:30; 7:41; 12:9.

[35] Mt. 26:54; Jn. 5:39; Hch. 17:2, *et al.*

[36] Jn. 2:22; Hch. 8:32, *et al.*

[37] *Bab. Bath.* 14*b*, 15*a*.

[38] *The Canon of the OT*, p. 290.

[39] E. Levita, *Massoreth Hammassoreth* (ed. 1867), p. 120; cf. A. Bentzen, *Introduction to the OT*, I, p. 27.

[40] Kuenen en K. Budde (ed.), *Gessammelte Abhandlungen* (1894), pp. 161ss. Fue seguido, entre otros, por W. Robertson Smith, *The OT in the Jewish Church* (1881), pp. 156ss., 168s.; *DILOT*, p. vii; K. Budde, *EB*, I, cols. 654s. La tradición fue defendida por C. H. H. Wright, *The Book of Koheleth, Commonly Called Ecclesiastes* (1883), pp. 475ss.; S. Krauss, *JQR*, XI (1898-99), pp. 347ss.

[41] Cf. E. Bickermann, *RB*, LV (1948), pp. 397ss.

[42] *Judaism*, I, pp. 83ss.; cf. W. W. Christie, *JTS*, XXVI (1925), p. 347ss.

[43] Cf. *Yad.* III, 5; G. Lisowsky, *Jadajim* (1956), pp. 9, 57.

[44] *The Growth of the OT* (1950), p. 170.

[45] *Revelation and the Bible*, p. 160.

[46] *EQ*, XIX, N. 2 (1947), pp. 93ss.

[47] F. M. Cross, *BASOR*, N. 141 (1956), pp. 9ss., 56ss.

[48] Así, H. L. Ginsberg en *Israel: Its Role in Civilization* (ed. M. Davis, 1956), p. 52.

[49] *The Canon of the OT*, pp. 29ss.

[50] Por ejemplo, Wellhausen, *Einleitung in das AT*, pp. 550s.

[51] *Kanonisch und Apokryph*, pp. 4ss.

[52] Este punto de vista fue adoptado por F. Buhl, *Kanon und Text des AT* (1891), p. 12, Ryle, *The Canon of the OT*, p. 113, y otros.

[53] Hölscher, *Kanonisch und Apokryph*, p. 20.

[54] *IBOT*, pp. 5ss.

[55] *Ibid.*, p. 2.

[56] *A Critical Introduction ot the OT* (1959), p. 13.

[57] *Introduction to the OT*, I, pp. 22s.

[58] *Das Formgeschichtliche Problem des Hexateuchs*, pp. 3ss.

[59] Una posición similar fue adoptada por G. W. Anderson, *A Critical Introduction to the OT*, p. 13.

[60] *PIOT*, pp. 50ss.; *IDB*, I, p. 503.

[61] Por ejemplo, S. Zeitlin y S. Tedesche, *The Second Book of Maccabees* (1954), p. 113.

[62] Así, Ryle, *The Canon of the OT*, pp. 80ss.

[63] Cf. C. N. Schmidt, *JE*, III, p. 152; R. L. Harris, *Zondervan Pictorial Bible Dictonary* (1963), p. 145.

[64] Cf. *Shabb.* 13*b*. *Men.* 45*a*.
[65] Cf. *Yom.* 29*a*; *Megill.* 7*a*.
[66] Cf. *Sanhed.* 100*a*; *Megill.* 19*b*.
[67] *Shabb.* 30*b*.
[68] *Levit. Rabb.* XXVIIIss.
[69] Cf. H. Graetz, *Koheleth* (1871), p. 149.
[70] *Tosef. Yad.* II, 14.
[71] *Sanhed.* 101*a*; *Megill.* 7*a*.
[72] Cf. L. Ginzberg, *JBL*, XLI (1922), pp. 115ss.
[73] W. H. Green, *General Introduction to the OT, The Canon* (1899), pp. 195s.
[74] Cf. Wildeboer, *The Origin of the Canon of the OT* (1895), p. 97.
[75] F. Buhl, *Canon and Text of the OT* (1892), p. 37s.
[76] Así, E. B. Pusey, *Daniel the Prophet* (1891), p. 294; W. H. Green, *General Introduction to the OT, The Canon*, pp. 38, 78, 117; J. H. Raven, *O T Introduction*, p. 33.

QUINTA PARTE

HISTORIA DEL ANTIGUO TESTAMENTO

I. EL ESTUDIO DE LA HISTORIA DEL ANTIGUO TESTAMENTO

A. HISTORIA E HISTORIOGRAFIA

En su sentido más amplio, se puede decir que la historia hace una descripción de fenómenos en proceso de cambio continuo: de todo lo que ha ocurrido en la vida humana y en la vida natural. Esta definición da una base adeucada para las actividades del historiador de una ciencia y para la del cronista de las diversas fases de la empresa humana. Así, todo lo que cambia en alguna forma, lo que sucede o parece suceder, cae dentro de esta amplia perspectiva.

En un sentido más restringido, el concepto de historia incluye la consideración controlada, científica, descriptiva de ciertas facetas de este proceso universal de cambios. Como resultado, con frecuencia se ha pensado en la historia en un sentido doble: primero, un estudio de formas cronológicas y literarias como un registro de acontecimientos, y en segundo lugar, de un modo posiblemente más dinámico, como acontecimientos mismos, implícitos, por ejemplo, en la expresión "hacedores de la historia." En el primer sentido, su preocupación dominante es el objetivo de investigar y declarar; en el segundo caso, apela al sentido dramático de la personalidad humana lo que ocasionalmente ha dado como resultado la interpretación de los procesos y movimientos--a veces sin tener relatos espcíficamente escritos--en términos que se acercan mucho a las proporciones épicas.[1]

Bien podría ser esta tendencia lo que ha provocado la conocida acusación de que los historiadores están principalmente preocupados de registrar acontecimientos que resultan de las actividades de los "hacedores de la historia," y en consecuencia ignoran o tratan en forma inadecuada extensas áreas del desarrollo cultural y social que podrían ser muy importantes para alguien que escribe desde un punto de vista diferente. En el mejor sentido de la palabra, el objetivo de la historia, como una rama de la investigación en el campo de las humanidades, es la investigación de las actividades humanas en un período o períodos determinados del pasado[2] con la mira de discernir la naturaleza e importancia de los logros del hombre.[3]

El acercamiento científico moderno a la historiografía distingue dos fases en la tarea del historiador. Primero, está el período de investigación en que se determinan los hechos en la forma más cuidadosa y exacta que permita el método histórico. Segundo, hay una tarea descriptiva que incluye la presentación de una interpretación del material acumulado en una forma sistematizada y literariamente aceptable. Esta etapa inevitameblemente introduce consideraciones estéticas que inciden en el producto acabado. A diferencia de muchos autores de antes, el

historiógrafo moderno se las arregla para no apoyarse demasiado en descripciones subjetivas de fuentes demasiado alejadas de los hechos originales, y ahora posee una importante colección de herramientas auxiliares en ciencias tales como la lingüística, la filología, la sociología, la antropología y la arqueología.

Como Albright ha señalado, la tarea del historiador de ningún modo está completa cuando ha acumulado una vasta reserva de datos históricos adecuadamente autenticados.[4] Debe haber por lo menos alguna reflexión mental sobre los problemas planteados por los hechos históricos si quiere que el material reunido se convierta en historia en el sentido más genuino de la palabra. En último análisis, este es un ejercicio filosófico,[5] que podría caracterizarse frecuentemente por alunsiones morales legítimas, porque la vida tiende a moverse en configuraciones reconocibles, y así demanda del historiador ciertas conclusiones que necesariamente trascenderán en alguna medida los datos mismos.

La historiografía moderna ha rechazado el supuesto que la realidad de la historia puede ser idéntica con, o aun muy semejante a, la del mundo físico. Así la historia no se puede considerar propiamente como una ciencia exacta, aun cuando pueda emplear técnicas científicas en la ejecución de sus objetivos. Sin embargo, se puede considerar muy legítimamente una interpretación válida de los asuntos humanos, y así, la opinión del historiador es un factor inevitable en el cuadro general. Dado que está tratando de las actividades de una especie cuyo carácter está basado en la moralidad, tiene derecho a incluir consideraciones morales en su estimación de la situación humana.

El problema de la interpretación humana fue enfrentado a fines del siglo diecinueve y en las primeras décadas del siglo veinte a través de acercamientos tan ampliamente divergentes como los de Marx y Lenin, Oswald Spengler y Arnold Toynbee. El marxismo rechaza la noción hegeliana de que la fuerza causal en la historia susbiste en el proceso mismo, dando a la historia su propio sentido. Para el materialismo marxista, la única realidad es la materia en movimiento, y la dialectica hegeliana ya no se considera como la que suministra la clave metafísica para la significación de la historia. Marx concibe los procesos históricos como teniendo un sentido definitivo y una meta alcanzable, lo cual se podría realizar dialécticamente y se caracterizaría por el progreso material y económico en un nueve proletariado sin clases sociales.

Spengler fue un hábil defensor del punto de vista del siglo diecinueve de que la ley natural es el marco válido de referencia para los historiadores, pero se apartó de los optimistas conceptos evolucionistas de progreso popular sustentado por los historiadores de ese siglo en general, y puso énfasis en que la decadencia y la condenación eran el destino ineludible de todas las civilizaciones. Spengler sostiene que toda cultura ha pasado por un ciclo biológico de nacimiento, desarrollo y corrupcion final,[6] acercamiento que lo llevó a adoptar un concepto de determinismo naturalista que era la antítesis de la noción kantiana y hegeliana de

progreso y libertad como las metas de la historia. Aunque Spengler enfatiza la importancia de la contribución cultural que cada época de la historia ha hecho en favor de sus sucesores, no logra comprender el significado de la historia correctamente porque en lugar de la dinámica de los procesos históricos ha puesto una metáfora biológica de la sociedad.

Arnold Toynbee intenta resolver los problemas planteados por las fuerzas del cambio cultural de un modo significativamente diferente apelando al *élan vital* de Henry Bergson como clave para el enigma de por qué las civilizaciones tienen que levantarse y caer. Partiendo de la premisa general de que en la historia se puede discernir un movimiento hacia adelante o hacia arriba,[7] presenta una teoría que implica que las civilizaciones florecen mientras enfrentan con respuestas adecuadas los desafíos que los confrontan. A pesar del atractivo desarrollo y presentación de esta teoría, no logra responder por qué debe haber un momento particular de la historia de toda cultura en que ya no puede enfrentar éxitosamente un desafío de modo que se produce la degeneración.

Lo precedente representa diferentes reacciones frente a la escuela positivista alemana, cuyos principios de interpretación fueron establecidos por medio de escritos de L. von Ranke, Th. Mommsen, y E. Meyer en el siglo diecinueve. Para aquellos hombres, la tarea del historiador está en reconstruir tan exactamente como sea posible un cuadro de lo que realmente ocurrió en el pasado. A Ranke le preocupa dejar que los hechos hablen por sí mismos--"*wie es eigentlich gewesen* "--ignorando completamente que con mucha frecuencia se hace necesario interpretar los hechos si han de tener algún sentido en la historia. Sin embargo, aunque el método positivista ha llevado a algunos a rendir culto al historicismo científico, su énfasis sobre la exacta verificación de los hechos y en la clasificación de los datos es de suprema importancia para cualquier rama de la ciencia histórica. Aunque es verdad lo que se dice, que es virtualmente imposible visualizar una filosofía de la historia sin postular una especie de proceso evolutivo que en general tiene un propósito, también se debe comprender que tal perspectiva a lo sumo es solamente teórica, y no es necesario que corresponda con los hechos de una situación en una época o tiempo dado. Con frecuencia, el tipo de desarrollo evolutivo, que suponen normativo los biólogos como Darwin, no es completamente válido para su propia disciplina ni para otros campos de estudio a los que se puede aplicar el principio.

Todo *holismo* que se propone ver un desarrollo continuo y progresivo en el despliegue de la corriente de la historia, desde la existencia comparativamente simple de los pueblos primitivos a las complejidades de la civilización moderna, requiere una cierta manipulación de los hechos. Los estudios geológicos han mostrado en forma conclusiva que la flora y fauna existente al comienzo de cada nueva era aparece en su forma más desarrollada y altamente diferenciada, y que subsecuentemente ha degenerado a través de períodos sucesivos de la era hasta su extinción, situación que es completamente opuesta al proceso contemplado por

los biólogos de mente filosófica del siglo diecinueve. En el Antiguo Cercano Oriente los sumerios aparecen en el escenario histórico en una forma completamente desarrollada y ejercen una vasta influencia en Mesopotamia antes de sucumbir ante las incursiones de los acadios y los elamitas. Un ejemplo aun más espectacular de esta tendencia la proporciona la cultura del antiguo Egipto, que entra en el escenario completamente florecido al comienzo del período del Reino Antiguo (2700-2200 A. C.) y gradualmente fue dacayendo (salvo los notables reflorecimientos como el experimentado al comienzo del período del Reino Nuevo, (1500-1150 A.C.) hasta que su esplendor se perdió irreversiblemente en el período ptolomeico.

Aun el más instructivo esquema interpretativo es siempre un servidor y no un amo. Hay que tener especial cuidado cuandoquiera se haga un intento de aducir una interpretación filosófica de secuencias que se puede aplicar como válida a todas las civilizaciones en todos los tiempos. Con demasiada frecuencia tales acercamientos son estrictamente un producto de la mente occidental, y la aplicación de sus categorías a civilizaciones orientales antiguas no es necesariamente válida y en algunos casos específicos es decididamente errónea. Como Albright ha hecho notar sabiamente, las configuraciones históricas y sociológicas son menos rígidas que las de las ciencias físicas, de modo que los principios mecánicos aplicables a éstas deben relacionarse con aquellas más como analogías que como demostraciones rigurosas.[8] Solamente en este sentido es posible emplear expresiones tales como "serie continua," "método operacional," "integración" y otras semejantes, y siempre con la condición de que se reconozcan plenamente las limitaciones de este tipo de procedimiento. Así, es de vital importancia que el historiador esté vivamente consciente de la necesidad de una metodología adecuada. Si la información que le está sirviendo de base no puede resistir un examen crítico de su exactitud, queda claramente demostrado que no puede ser una base adecuada para sus principios generales. El historiador debe estar decidido a enfrentar las implicaciones de *toda* la evidencia disponible, esté o no en conflicto con algunas de sus teorías predeterminadas. Demasiado de lo que se ha dejado pasar como historia en los años recientes, realmente ha consistido de ingeniosos intentos de ordenar los datos de modo que se conformen a algún esquema preconcebido. Esta tendencia ha sido tan notable en el campo del estudio del Antiguo Testamento como en los escritos de Spengler y Toynbee.

B. HISTORIOGRAFIA SEMITA

Dado que los modernos métodos occidentales de interpretación histórica pueden presentar decididos problemas al imponerse sobre culturas orientales, particularmente a las de la antigüedad, problablemente sea sabio considerar la perspectiva histórica y los métodos de compilación de las culturas del Cercano Oriente también en sus propios términos, no sea que los intentos

historiográficos de la antigüedad inconscientemente estén siendo evaluados en función de métodos científicos de tiempos más recientes, con resultados igualmente desafortunados. Los sumerios fueron el primer pueblo que no solamente hizo historia, sino realmente la dejó registrada. Fundamental para sus conceptos culturales eran la ideas asociadas de *nam* y *me* (que se aproximan casi a "esencia" y "dinamismo")[9] las actividades que subyacen a todo funcionamiento cultural. Desafortunadamente en el presente es imposible determinar el papel que estos factores tuvieron en la idea sumeria de la historia. Sin embargo, esto no debiera tomarse necesariamente como una indicación que estos antiguos mesopotamios estaban inconscientes de los sucesos del pasado, porque la forma ávida en que registraban todo tipo de detalles respecto de los acontecimientos del pasado da una clara indicación en sentido contrario. Para los sumerios, la historia era la trama y urdimbre misma de la vida según se manifiesta en una serie continua temporal de hechos pasados, presentes y futuros, de modo que el proceso de apreciación histórica era más un asunto de experiencia personal que el análisis de fuentes o la formulación de principios. Afortunadamente, con respecto a los propósitos de control, la fuente de material disponible se reproduce en diferentes etapas de la civilización mesopotámica. Está formada por referencias históricas directas tales como listas de reyes,[10] crónicas,[11] junto con composiciones literarias basadas sobre sucesos históricos que habían sido sobrecargados con mitos y leyendas. También estaban disponibles, para los interesados en el estudio del pasado, ladrillos fechados, inscripciones oficiales en conmemoración de la erección de palacios y templos,[12] y colocación de cimientos. Estas fuentes resultaron ser de un valor especial para los monarcas babilónicos de una era posterior con gustos anticuarios, como Asurbanipal (669-627 A. C.) y Nabonido (556-539 A. C.).

Una de las razones que se ha aducido para explicar la preocupación de estos reyes por las antigüedades mesopotámicas es que deseaban aprender a interpretar el presente y el futuro a la luz de la experiencia del pasado.[13] Sin duda, este objetivo recibió mucha ayuda de la actitud extremadamente conservadora adoptada hacia los valores tradicionales de la antigua Mesopotamia. La perspectiva profundamente supersticiosa de estos pueblos exigía que los hechos terrenales fuesen gobernados por decisiones celestiales precedentes, rasgo prominente de sus mitos y leyendas. Así que, en este sentido, la historia era de un orden teocrático, aunque, como lo indican los ciclos mitológicos, este no era absoluto, dado que la autoridad divina con no poca frecuencia era modificada por otras consideraciones.[14]

Al igual que los mesopotámicos, los antiguos egipcios no tenían una palabra determinada para "historia" o la "idea de historia." No obstante, ellos estaban por lo menos tan interesados en los registros de su pasado nacional como los mesopotámicos.[15] Los acontecimientos dignos de ser transmitidos a la posteridad eran preservados cuidadosamente por mandato real, y algunos de estos registros se

remontan al período predinástico (4500-2900 A. C.). La más antigua de estas fuentes es un fragmento, que data de *ca.* 2550 A. C., hecho largo tiempo después de occuridos los hechos mismos.[16] Una porción de éste es la celebrada Piedra Palermo, un monumento de diorita que sin duda orignalmente contenía listas de los reyes de los dos reinos predinásticos del Alto y Bajo Egipto, que posteriormente se unieron bajo Menes de Tinis, al comienzo del período Protodinástico (*ca.* 2900-2760 A. C.).[17]

El famoso papiro Turín de los Reyes,[18] escrito en el siglo trece A. C. y que comprende una lista de más de trescientos reyes de Egipto, ha sido de un interés poco común debido a que sus compiladores trataron de trazar la relación de los reyes con las divinidades celestiales de las que, se suponía popularmente, ellos descendían. Otras cuatro listas cortas de reyes que datan del período del Reino Nuevo, parecen haber preservado una genuina colección de nombres de las épocas en particular de las cuales tratan.[19] Hay varias listas genealógicas, que abarcan varias generaciones y que varían considerablemente en tamaño, que también han sido fechadas en la última parte del período dinástico. Hasta donde ha sido posible verificar las referencias a individuos en otras fuentes contemporáneas, el contenido de las genealogías parece razonablemente exacto en la forma que tienen.

Junto con la Espátula Narmer, descubierta en 1898, del templo en Hierakonpolis,[20] la cabeza de báculo que se excavó en el mismo lugar,[21] y los anales reales del período del Reino Antiguo, hay numerosas tablillas más pequeñas, de marfil y madera, que contienen una amplia variedad de observaciones de carácter histórico. Del período del Reino Antiguo también proceden las pirámides, que, en todo el sentido de la palabra, pueden ser considerados monumentos a la historicidad de los reyes cuyos cadáveres debían proteger. Numerosas inscripciones descubiertas en los muros de tumbas particulares preservan una riqueza de material autobiográfico, parte del cual se remonta a un período muy primitivo de la vida egipcia.

A pesar de la abundancia de fuentes de datos históricos, los egipcios parecen no haber manifestado mucha procupación por la historiografía misma, porque no han quedado historias del período dinástico.[22] Sólo en el tiempo de Manetón (siglo tercero A. C.) fue que se hizo un intento de hacer una formulación histórica sistemática, y aun así, el resultado estuvo más lejos de la tradición del interés histórico egipcio que del punto de vista griego de la significación de los acontecimientos. Aunque los mitos y los textos religiosos muestran claramente su subordinación a las divinidades, parece que en general había en los egipcios un sentido menos desarrollado de dependencia de un reinado teocrático que el que había en Mesopotamia. Esta tendencia puede haberse debido en parte a la mayor estabilidad del temperamento egipcio[23] y la cualidad decididamente estática de su cosmovisión en general, que era un resultado de su relativo aislamiento geográfico. Los antiguos egipcios nunca pretendieron tener una tradición de haber

emigrado hacia la tierra del Nilo, y por cuanto se consideraban a sí mismos como los habitantes originales del territorio, asumían orgullosamente el título de "hombres," situación que provocaba disgusto a sus heterogéneos vecinos del oeste, del oriente y del sur.

Un grave inconveniente para el estudio de la historia egipcia es que generalmente el tesoro de fuentes de material, aunque es tan abundante, no suministra un cuadro armoniosamente iluminado de los tiempos y hechos del antiguo Egipto. Aunque los intervalos de la historia nacional que están bien representados por los registros existentes tienden naturalmente a ocupar la atención de los historiadores, en el estudio histórico se han descuidado indebidamente las áreas que tienen deficiencias en ese tipo de testimonios. Un obstáculo adicional que obstruye el camino hacia una interpretación adecuada de los acontecimientos del Antiguo Egipto es el hecho de que la inmensa mayoría de los monumentos históricos erigidos en ese país y que han sido debidamente inscritos con un registro de acontecimientos, realmente tenían el objetivo de hacer propaganda oficial para transmitir a la posteridad una proyección de la gloria y poderío que los faraones consideraron apropiada para la ocasión. Siendo así, no son realmente un material sobre el cual se pueda basar un estudio histórico objetivo, situación que ha causado no poco desconcierto entre algunos incautos expositores del pasado egipcio. Como en el caso de otros países del Antiguo Cercano Oriente, cabe recordar que en Egipto muchas crisis de revolución, luchas internas, intrigas políticas y derrotas militares en guerras extranjeras, eran pasadas por alto en silencio, o se interpretaban de tal modo que los monumentos dejaban impresiones completamente tergiversadas e invariablemente eran manipuladas para dar buena reputación a los egipcios mismos.

Como otros pueblos del mundo antiguo, los egipcios no tenían un sistema fijo para contar el paso de los años y de las eras. Los hechos que querían registrar en orden cronológico se asociaban normalmente con una cantidad de años de reinado de los faraones en particular, aunque en los períodos más remotos, éstos no eran contados. Como en la antiguo Babilonia, los años específicos eran contados en relación a acontecimientos notables ocurridos en ellos, de modo que un año se designaba como "el año de la batalla y la derrota de los del norte." Este método rudimentario fue reemplazado gradualmente por uno más sencillo en que la cuenta se relacionaba con los años de reinado, de modo que un hecho era fechado en un año particular del reinado de determinado faraón. Finalmente, los sacerdotes compilaron detalladas listas de reyes en que sus nombres y también sus denominaciones o, más tarde, la cantidad de años de reinado también eran incluidas, y es muy probable que estos archivos constituyesen la base para las listas de reyes y tablas históricas preservadas por Manetón.

Los importantes intentos de babilonios y egipcios por registrar la vida y los tiempos del Antiguo Cercano Oriente, fueron superados largamente por el genio

creativo de los historiadores hititas. Las fuentes cuneiformes de Boghazköy indican claramente que los hititas eran supremos en el área de la historiografía en su tiempo, y que solamente fueron superados por los hebreos y los griegos. C. H. Gordon cree que estas dos naciones surgieron como los historiadores del mundo occidental porque comenzaron sus actividades historiográficas en un subestrato de la cultura hitita. Ha dicho:

> No es un accidente que Heródoto, el Padre de la Historia, viniera de Anatolia. La simiente de la escritura histórica fue plantada por los hititas ya en el segundo milenio a través de toda su esfera de influencia, alcanzando a Halicarnaso y a Sión.[24]

Aunque las fuentes disponibles para determinar la idea de historia entre los antiguos hebreos son de una naturaleza literaria acreditada, son muy distintas de las inscripciones cuneiformes y jeroglíficas de Babilonia y Egipto respectivamente. Por lo menos un rey moabita tiene una inscripción real; los hebreos no poseían ninguna. En efecto, no hay casi nada que se aproxime a una inscripción de Siloé y la ostraca de Laquis y Samaria. Sin embargo, a pesar de esta falta de registros oficiales, había una gran cantidad de fuentes en existencia en las cuales podían basarse los autores del Antiguo Testamento. Parte de este material era de una antigüedad considerable, e incluye sagas, poemas, relatos históricos, tablas cronológicas, y algunas formulaciones legales, muchas de las cuales preservaron de uno u otro modo los conceptos hebreos característicos en cuanto al propósito divino y el destino de la historia.

Los anales que hay tras Reyes y Crónicas son tardíos en comparación con sus equivalentes de Mesopotamia y Egipto, y señalan la naturaleza didáctica de la mayoría de los relatos históricos del Antiguo Testamento. Esto resulta mayormente debido a la actitud general de los hebreos en el sentido de que los hechos son esencialmente *sub specie aeternitatis.* Este acercamiento religioso es particularmente prominente en Crónicas, donde se presente la significación ontológica dentro de un marco histórico. Para los antiguos hebreos la historia que experimentaron, como pueblo del pacto, era inevitablmente algo más que una pura serie de ocurrencias coincidentes o "sucesos" (*Gesechehen*). Aunque la historia para ellos incluía los elementos "acontecimientos" y "hechos"[25] que están bajo las categorías descritas por los eruditos alemanes como *Historie* y *Geschichte*, también había un factor espiritual trascendente que los antiguos profetas e historiadores hebreos reconocían y asociaban coherentemente con la operación de las provisiones del Pacto en pro de una meta planificada.

Así que la idea hebrea de la historia era, en último análisis, teológica, y como tal, los eruditos hablan de ella frecuentemente como la historia "sagrada" o de la "salvación" (*Heilsgeschichte*). Sin embargo, dado que el Antiguo Testamento da una impresión general de incompleto en relación con el proceso histórico, y para su culminación señala a algo que está más allá de sí mismo, el uso de la

expresión *Heilsgeschichte* en el sentido de que sea estrictamente aplicable a la historia del Antiguo Testamento no es del todo satisfactorio. La preocupación predominante del Antiguo Testamento es la naturaleza y manifestación de la revelación divina en Israel y por medio de él, pero aun así, por el entendimiento hebreo de la historia, es evidente que el proceso de salvación estaba lejos de haberse cumplido cuando se hubieron formulado las obras que lo componen. Consecuentemente, la expresión *Heilsgeschichte* sólo puede encontrar su pleno significado en la cosmovisión del Nuevo Testamento, donde la obra expiatoria de Cristo dio el más alto grado de significación a la máxima "la salvación viene de los judíos" (Jn. 4:22).

Puesto que la historiografía semítica antigua tuvo una influencia considerable de las actitudes y actividades culturales, entre otras, se puede hacer un acercamiento más satisfactorio a la historia de estos pueblos antiguos cuando se examina desde el punto de vista de los escritores y su medio.[26] Por elemental que parezca esta observación, el hecho del caso es que con frecuencia está lejos de ser fácil para el erudito occidental el hacer tal acercamiento, particularmente si en su preparación se ha visto recargado por los procedimientos y principios literario--críticos. Sin embargo todavía hay áreas significativamente grandes del mundo donde las actitudes y costumbres de las naciones y grupos han sufrido sólo pequeños cambios fundamentales desde la Edad del Bronce Tardío, a pesar de los esfuerzos de las naciones occidentales por imponerles la tecnología moderna. Por lo tanto, es muy instructivo comprender, por ejemplo, que se puede recibir bastante luz sobre la perspectiva y conducta de los antiguos semitas observando el modo de vida de los beduinos árabes modernos o los tribeños turcos.[27]

Del mismo modo, una apreciación de la importancia sociológica de instituciones antiguas como el matriarcado hará mucho en pro de la revelación de algunos de los misterios implícitos en los relatos que describen la vida en los principios de la monarquía hebrea. Ya se ha llamado la atención al material epigráfico que, al ser integrado en el mayor cuadro histórico por medio de la estratigrafía, la tipología y otras formas de evaluación, puede suministrar evidencia corroborativa de mucha significancia. Aunque es importante evitar la confusión entre los dos conceptos de historia--la que sucedió y la que se escribe sobre lo sucedido--se debe notar que no es necesario que los hechos suministrados por evidencia interna sean corroborados en todas las etapas por la evidencia externa de la arqueología y otras similares antes de ser aceptada como válida.

Sin embargo, lo que se debe examinar con un cuidado coherente es el modo en que han sido realmente informados los hechos disponibles para el historiador. Ahora se ha comprendido que los pueblos del Antiguo Cercano Oriente enfrentaban el manejo de su material de un modo muy diferente del de los modernos cronistas occidentales. Los escribas de la antigüedad frecuentemente--aunque no invariablemente--recopilaban su material hacia el final de determinada secuencia y no a intervalos a través de ella,[28] y en la antigua Sumeria los

escribas siempre hacían más de una copia de cualquier composición dada.[29] El material poético de diversas especies frecuentemente se transmitía oralmente durante extensos períodos, frecuentemente en relación con formas épicas escritas y otras obras similares. Los antiguos daban gran valor a fuentes en prosa tales como las genealogías, puesto que ellas preservaban registros escritos de acontecimientos pasados, como los de sus semejantes modernos en culturas tan diversas como los modernos beduinos árabes, los habitantes de Hawaii, el pueblo malgache y otros.[30]

El uso de los números entre las naciones del Antiguo Cercano Oriente difiere claramente de la práctica occidental actual. En contraste con el detalle y la precisión del occidente, los números empleados en fuentes literarias y en inscripciones generalmente se exageraban mucho. Un ejemplo de esta tendencia la suministra la lista de reyes sumerios conocida como el Prisma de Weld-Blundell,[31] que atribuye reinados de longitud completamente desproporcionada a ocho reyes que reinaron en Eridú, Badtibira, Larak, Sippar y Shuruppak.[32] Es muy posible que en ocasiones los escribas de la antigüedad del Cercano Oriente usaran los números en una forma simbólica, esquemática, o épica, lo que es decididamente diferente de la práctica común en el occidente.[33] Particularmente notable en las composiciones orientales es la costumbre de exagerar las victorias en sus anales, probablemente en un intento de magnificar los logros de los reyes y personas así conmemoradas.[34] A la inversa, se tomaba una actitud muy diferente hacia las derrotas: normalmente se omitía toda mención de calamidades. Así que, es claro que las referencias numéricas en los anales del antiguo Cercano Oriente no deben ser tomadas como dato exacto o "fidedigno" en el sentido usado en Occidente. En los casos en que hay relatos paralelos en el Antiguo Testamento, éstos pueden suministrar una medida útil de control de los registros de los cronistas paganos, aunque tal control naturalmente no siempre es absoluto.

Las tradiciones orales y escritas existieron paralelamente en la antigüedad, y éstas (las escritas) servían como ayuda a la memoria más que como sustituto de aquellas.[35] Puesto que la forma versificada generalmente es considerada más satisfactoria que la estructura en prosa para la transmisión oral, una buena cantidad del material que pasó de generación a generación debe haber tenido como base la formulación poética. Los eruditos ahora reconocen que tanto la prosa como la poesía del Antiguo Testamento podrían estar relacionadas en una medida limitada con antecedentes épicos, y a veces aun estar modelada sobre tales patrones estructurales.[36] Aun más, es de alguna importancia notar que la historiografía de los hebreos en parte se inspiró en las formas épicas y dramáticas de la antigua Babilonia y de la Grecia Homérica. Por ejemplo, los escritores históricos del Antiguo Testamento frecuentemente reconstruyen los acontecimientos del pasado en la forma de dichos literales, un característico artificio épico. Uno de los mejores ejemplos de esta tendencia se ve en el

discurso del oficial asirio en II R. 18:17-35 que ocurre en una expresión historiográfica particularmente dramática, y da un suspenso adicional al relato.

C. LOS ERUDITOS MODERNOS Y LA HISTORIA DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Podría ser instructivo hacer una reseña de las actitudes de los modernos eruditos occidentales hacia los relatos históricos del Antiguo Testamento con el fin de determinar hasta qué punto ellos piensan que éste podría ser considerado un registro auténtico de su tiempo. Con anterioridad al período de Wellhausen, la ortodoxia sostenía que los relatos bíblicos eran inspirados divinamente y en consecuencia eran inerrantes. El interés en el Antiguo Testamento como historia no comenzó sino hasta el siglo diecisiete, cuando el Arzobispo J. Usher publicó su *Anales Veteris et Novi Testamenti* (1605). Las secuencias cronológicas propuestas por Usher fueron asociadas posteriormente con el texto de la versión autorizada--aunque totalmente desprovista de autoridad. Unos setenta y cinco años más tarde J. B. Bousset publicó su obra intitulada *Discours sur l'histoire universelle* (1681), y en 1716 fue editado en dos tomos el célebre tratado de H. Prideaux bajo el título *The Old and the New Testzments Connected in the History of the Jews and Neighbouring Nationas.*

El deismo inglés produjo por lo menos una obra apologética que trata el tema de la historia del Antiguo Testamento: en 1727, S. Shukford escribió *The Sacred and Profane History of the World Connected.* En el continente, M. F. Roos publicó su *Einleitung in die biblische Geschichte* en 1700, que suministra una buena síntesis histórica de los israelitas. El siglo siguiente vio emerger el racionalismo, y con él la publicación de una obra de L. Bauer en 1800, titulada *Geschichte der hebräer Nation.* H. Ewald dio la pauta para los escritos sobre historia del Antiguo Testamento al publicar en 1843 su monumental obra en cinco tomos, *Geschichte des Volkes Israel.* Lo que indudablemente se convirtió en la obra normativa para la escuela crítica avanzada en Europa fue la obra de Wellhausen, *Geschichte Israels*, publicada en 1878 y conocida como *Prolegomena zur Geschichte Israels* desde 1883. La posición que él adoptó fue imitada por muchos, y entre sus adherentes se cuentan B. Stade (*Geschichte des Voles Israel*, 1881), K. H. Graf (*Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments*, 1886), C. Piepenbring (*Histoire du Peuple d' Israel*, 1898), y C. H. Cornill (*Geschichte des Volkes Israel*, 1898). Una relación más moderada de la historia hebrea es la presentada por R. Kittel en su obra de tres tomos *Geschichte des Volkes Israel*, publicada a partir de 1888.

La aparición de la escuela crítica en el siglo diecinueve, con su énfasis en el análisis literario y su punto de vista evolucionista de los orígenes de los hebreos, trajo consigo una evaluación extremadamente escéptica de los relatos históricos del Antiguo Testamento. Parte de esto se debió al patrón de análisis documentario de Wellhausen, que impone un abismo inmenso entre la forma de

los relatos y los sucesos que pretendían describir, y en parte a los principios seguidos por los miembros de la escuela de Wellhausen, que no les permitió considerar los documentos como fuentes fidedignas para la historia de los tiempos que ellos describen en sus crónicas. Puesto que los datos arqueológicos extra-bíblicos se consideraban muy escasos como para ser dignos de ser tomados en cuenta, y dado que se sabía comparativamente muy poco en aquel tiempo sobre la vida del Cercano Oriente en el segundo milenio A. C., los historiadores que cayeron bajo la influencia de Wellhausen fueron arrojados a la filosofía evolucionista de Hegel. Aunque el hegelianismo perdió su atractivo, el principio básico de que la fe de Israel tuvo sus orígenes en formas rudimentarias desde las que en forma lenta y demostrable progresó hacia formas más elevadas de creencia culminando en el monoteismo, siguió siendo repetido incansablemente por los fieles adherentes al liberalismo. Esta posición exigió necesariamente una reconstrucción de la historia de Israel, en la cual las tradiciones primitivas fueron relegadas a la esfera del mito y la leyenda, se negó la historicidad de los patriarcas, se descharon las campañas de Josué como fundamentalmente no históricas, y los comienzos de la historiografía hebrea se atribuyeron a un período comparativamente tardió en el desarrollo de la monarquía.

Con la disponibilidad de mucha información arqueológica nueva que provee un buen control para evaluar la calidad y el carácter fidedigno de los relatos bíblicos, se podría esperar que hubiera ocurrido un cambio fundamental en la actitiud de los eruditos en cuanto a los añejos conceptos evolucionistas sostenidos en cuanto a la historia hebrea. Sin embargo, como Bright ha señalado, en realidad los tratados más importantes acerca de la historia del Antiguo Testamento todavía adhieren al mismo patrón evolucionista que acarició una generación anterior.[37] Esto ha sido reforzado por una aceptación acrítica de lo que muchos eruditos del siglo diecinueve y de principios del siglo veinte se complacían en llamar "los segurísimos resultados de la crítica bíblica." Aun quienes han reconocido la antigüedad e historicidad sustancial de la tradición que hay tras las fuentes documentarias que profesan reconcoer, han sido lentos para dar a tal evolución el lugar que le corresponde en su esquema historiográfico.

Quizás la objeción más grave que se puede presentar contra los escritores contemporáneos en el campo de la historia del Antiguo Testamento es que tantos de ellos han sido renuentes a tomar en cuenta, o no han tomado en cuenta en forma adecuada los descubrientos arqueológicos ciertos que ahora están a dispocsición de los estudiosos. Esto ocurre con la historia en dos volúmenes escrita por Oosterley y Robinson, que, como ha dicho Orlinsky, no hace un uso adecuado del material arqueológico existente al momento de escribir, deficiencia que ha seguido sin ser corregida en las nuevas ediciones.[38] Igualmente culpable es A. Lods, cuyos dos tomos sobre el trasfondo de la vida israelita acusa una grave ignorancia de importantes áreas del descubrimiento arqueológico.[39] No son pocos los estudiosos europeos que han tenido dificultades con esta infortunada

tendencia, y los revisores bibliográficos de sus obras han criticado prontamente tal falta. Sin embargo, no hay excusas para esta falta. Aunque puede ser perfectamente legítimo que un estudioso proponga puntos de vista que emanan desde la perspectiva de la metodología crítica, no es científico que ignore fuentes de información vitalmente importantes que se relacionan con el tema, sea que resulten en una modificación de su posición básica o no. El estudioso que persiste en este tipo de procedimiento no puede suscitar mucha confianza entre sus colegas.

Mientras al final del siglo diecinueve uno de los problemas en debate que se planteaba con más frecuencia entre los historiadores del Antiguo Testamento era la naturaleza del progreso desde el polidemonismo hacia la fe monoteísta en la experiencia del antiguo Israel, a mediados del siglo veinte la situación había cambiado al punto que los eruditos ahora estaban ocupados en tratar de resolver toda la cuestión de los orígenes de Israel. Como consecuencia, toda el área de las primeras tradiciones y los métodos por los cuales se pueden evaluar en forma más efectiva ha estado en revision constante en los años recientes, particularmente por Albright y Noth. Parte de la dificultad que los estudiosos liberales tienen que enfrentar radica en la suposición que se han impuesto de que las tradiciones en su forma escrita actual son comparativamente tardías. Aunque hay buenas razones para creer que este punto de vista en muchos aspectos es erróneo, es un acompañante necesario del esquema del análisis literario según lo entienden y practican Wellhausen y sus seguidores.

Así, lo que se necesita es un acercamiento metodológico confiable que salve el vacío entre los hechos bíblicos y la forma escrita existente de los relatos escritos en que los describen, si el escrito no es contemporáneo con los hechos o casi no lo es. Para Alt y Noth el esquema de Wellhausen para el análisis literario es básico para cualquier sistema historiográfico, auxiliado por una rigurosa aplicación de los resultados del estudio histórico formal. Por este medio se sienten mejor equipados para hacer remontar a su forma más primitiva los grupos de tradición que han logrado determinar, después de lo cual pueden comenzar a describir la manera en que el relato, según ellos piensan, pudo haber asumido su estado normativo.[40]

Aunque la metodología de la escuela de Alt-Noth incluye la insistencia en un riguroso examen de la fuentes literarias, ha caído en lo que Bright ha descrito como una "evaluación totalmente negativa del valor histórico de las tradiciones primeras de Israel y... una sorprendente renuencia a recurrir a los resultados de la arqueología en una medida que permita llenar el vació así creado.[41] No cabe la menor duda que la posición sostenida por esta escuela tiene el respaldo de la diligencia de los estudiosos y su gran erudición. Sin embargo, una deafortunada debilidad en sus procedimientos metodológicos es el hecho de que son inmediatamente inefectivos para quienquiera que no acepte el análisis documentario o de fases de Alt y Noth. Dado que la evidencia arqueológica se

subordina decididamente a consideraciones *z priori*, sean literarias o de otro tipo, el resultado es una visión completamente inadecuada del *Sitz im Leben des Volkes*, o situación en que viven. Su evaluación falla desde un punto de vista puramente teológico, como Bright lo señala, al no dar una razón del fenómeno o medio por el cual Israel es el "pueblo de la fe." Aun más, su estimación histórica es puramente subjetiva.

Cuando el material arqueológico procedente de la Edad del Bronce Medio se prueba por procedimientos normales de interpretación, ese material señala ciertas configuraciones sociales e históricas que Alt y Noth no están preparados para aceptar. Puesto que para ellos todo otro material parece estar subordinado a consideraciones teóricas, no es fácil ver en qué forma su posición más bien nihilista representa un avance con algo de significación sobre la hipótesis evolucionista de Wellhausen. A pesar de la atención que demandan los esfuerzos de Alt y Noth por interpretar las primeras tradiciones históricas de Israel, sus posiciones deben ser rechazadas como metodología que no tiene validez y no por otra razón sino porque sus presuposiciones básicas son erróneas. Como C. H. Gordon ha hecho notar, el material disponible debe dictar el método que se ha de emplear;[42] y, como resultado, es difícil poner alguna confianza en un acercamiento historiográfico que, en base a rígidas consideraciones *a priori*, es renuente a considerar toda la evidencia que tiene a su disposición.

Un acercamiento mucho más satisfactorio a los problemas de la historiografía hebrea es el que ha proporcionado W. F. Albright, el arqueólogo más importante del siglo veinte, que ha aportado un enorme caudal de erudición y experiencia que influyen en el examen crítico de los problemas en consideración. Bajo su influencia ha tomado un nuevo rumbo el estudio del Antiguo Testamento, y su prodigiosa producción especializada a partir de la década siguiente a la de la Primera Guerra Mundial es un testimonio elocuente del vigor de su enfrentamiento con las más grandes dificultades. Ha utilizado tanto como ha sido posible los controles más adecuados suministrados por los decubrimientos arqueológicos, y ha incluido la filología, la sociología, la antropología y otras disciplinas en su metodología. Su obra y la de sus estudiantes se ha caracterizado por un alto nivel de competencia académica combinado con una caritativa comprensión de las posiciones con las cuales no pueden estar de acuerdo. Aunque Albright mismo y algunos de sus seguidores parecen convenir en una especie de análisis del Pentateuco que tiene afinidades con el propuesto por Wellhausen, están prontos a reconocer el fracaso del patrón clásico de análisis de las fuentes como medio primario para la reconstrucción de la historia y la religión hebrea, y están deseosos de valerse de otras áreas afines de información.

La significancia de este acercamiento es que su metodología es todavía válida en gran parte aun para quienes, como el que esto escribe, rechazan el análisis literario del material del Pentateuco según Wellhausen, ya que este análisis o algo muy semejante a él, ya no es vital para el éxito del método de escribir

historia. En este sentido el acercamiento de Albright es distinto de la posición adoptada por Alt y Noth, cuyo desprecio de importantes áreas de evidencia vicia la validez de muchas de sus conclusiones. Un ejemplo excelente del método propiciado por la escuela de Albright ha sido suministrado por Bright, cuya *Histori de Israel*, publicada en 1959 intenta resolver los problemas de los orígenes y desarrollo del hebreo en una forma notablemente satisfactoria, suministrando lo que es lejos la mejor historia de Israel que se haya publicado desde la obra de Kittel. Bright pone en orden tanta evidencia como le es posible al ejecutar su tarea, la evalúa críticamente y ofrece un patrón coherente que difiere radicalmente, en áreas importantes, de la historia de Noth, escrita una década antes. El libro de Bright ganó pronta aceptación como la historia de Israel estándar en el idioma inglés, y aunque se debe utilizar con cuidado en algunos puntos, en general constituye un paso importante en el progreso de esta área del estudio bíblico.

NOTAS DE PIE DE PAGINA: QUINTA PARTE. CAPITULO 1. EL ESTUDIO DE LA HISTORIA DEL ANTIGUO TESTAMENTO

[1] Los escritos de cronistas desde Heródoto hasta los historiadores ingleses del siglo diecinueve suministran una amplia ilustración de esta actitud.

[2] Cf. R. G. Collingwood, *The Idea of History* (1946), p. 9.

[3] La palabra ἱστορία fue empleada primero por los jonios del siglo sexto A.C. para describir la búsqueda de conocimiento en el sentido más amplio. En aquel tiempo se usó para dar la impresión básica de investigación o búsqueda de información respecto de un tema a fin de obtener información o conocimiento específico (Heródoto, *Hist.*, II, 118). Este entendimiento de la palabra llevó a Aristóteles a designar su Historia natural por medio de la expresion Aἱ περὶ τῶν ζωῶν ἱστορία lo cual imitó el historiador natural Teofrasto (*ca.* 320 A. C.) al titular su obra Ἡ φυτῶν ἱστορία El conocimiento obtenido como resultado de una investigación también fue descrito como ἱστορία por Heródoto (*Hist.*, I, 1; II, 99) e Hipócrates (*Vet. Med.*, XVI). El uso más antiguo de la palabra en el sentido de un relato, historia o narración escrita de una investigación en particular también se remonta a Heródoto (*Hist.* , VII, 96; cf. Aristóteles, *Rhet.* I, 4, 13; *Poet.*, IX, 1). Hacia el siglo cuarto A.C. la palabra ἱστορικός (narrador) había reemplazado en gran medida a la anterior ἱστορέων (uno que busca conocimiento), y en los escritos de Aristóteles (por ej. *Poet.*, IX, 2) se emplea como sustantivo denotando "un historiador." En Plutarco (*Themist.*, XIII) la frase τὰ ἱστορικά fue interpretada como "historias." Polibio (*ca.* 170 A.C., II, 62, 2) utiliza una forma expandida de la palabra griega anterior, ἱστοριόγραφος para designar un "escritor de historia" en el sentido de uno que hace investigación de hechos históricos' Plutarco (II, 898A) distingue entre esta función y la del narrador mismo (συγγραθεύς). Todo esto muestra claramente que la historia como una rama de investigación científica comenzó propiamente con la obra de Heródoto en el campo secular. Este destacado escritor de la antigüedad fue narrador e historiador. Con Aristóteles se aplicó la palabra ἱστορία al producto literario terminado que contenía los datos acumulados durante una prolongada investigación previa al resultado escrito. Desde ese tiempo, la *historia* ha sido universalmente aceptada como una forma de literatura.

[4] *FSAC*, p. 82.

[5] Provocando así el comentario de Voltaire: "Il faut écrire l'histoire en philosophe." Cf. H. Butterfield, *Christianity and History* (1949), pp. 28ss.; C. A. Beard en H. Meyerhoff (ed.), *The Philosophy of History in Our Time* (1959), pp. 142ss.; G. J. Reinier, *History, Its Purpose and Method* (1950), p. 253.

[6] O. Spengler, *Der Untergan des Abendlandes* (1920), I, p. 153.

[7] A. Toynbee, *A Study of History* (1934), I, p. 196; III, p. 216. Véase un resumen de este acercamiento en W. F. Albright, *History, Archaeology and Christian Humanism* (1964) pp. 241ss.

[8] *FSAC*, p. 117.

[9] Cf. E. A. Speiser, *IHANE*, p. 37; T. Jacobsen, *JNES*, V (1946), p. 139 n. 20, consider "*me* " como muy próximo a *modus operandi*.

[10] Véase el prisma de Weld-Blundell, escrito probablemente durante la tercera dinastía de Ur; S. Langdon, *Oxford Editions of Cuneiform Texts* (1923), II; G. A. Barton, *The Royal Inscriptions of Sumer and Akkad* (1929); T. Jacbosen, *The Sumerian King List.* Assyriological Studies XI (1939).

[11] La Crónica Widener hace una relación de las dos primeras dinastías postdiluvianas en Kish y Uruk y de la dinastía acádica de Sargón I; H. G. Guterbock, *ZA*, XLII (1934), pp. 47ss.

[12] No es facíl ver como Collingwood, *The Idea of History*, p. 11, puede descartarlos como carentes del "carácter de ciencia," dado que ellos expresan los hechos de la situación según los sumerios la conocieron.

[13] *IHANE*, pp. 48s.

[14] *IHANE*, pp. 55s.

[15] Cf. Heródoto, *Hist.*, II, 77.

[16] Cf. J. T. Shotwell, *The History of History* (1939), I, p. 79.

[17] *LAP*, pp. 70, 74, y pl. 27; Finegan, *Handbook of Biblical Chronology* (1964), pp. 77ss.

[18] Publicado en 1938 por G. Farina, *Il papiro dei re*; cf. A. Gardiner y J. Cerny, *The Turin Canon of Kings* (1952).

[19] *IHANE*, pp. 7ss.

[20] J. E. Quibell, *Hierakonpolis* (1900), I, p. 10 y pl. 29.

[21] *Ibid.*, pp. 8s. y pl. 26b; II (1902), pp. 40s.

[22] *IHANE*, p. 20.

[23] *IHANE*, pp. 39ss.

[24] *GBB*, p. 97.

[25] C. R. North, *IDB*, II, p. 608, hace distinción entre estas palabras al definir un hecho de la historia como un acontecimiento unido con la interpretación que acompaña su memoria o relato. Cf. B. Albrektson, *History and the Gods* (1967).

[26] Cf. R. G. Collingwood, *The Idea of History*, pp. 163, 282ss.

[27] cf. *IOTT*, p. 106 n. 10.

[28] Esto es particularmente notable en el caso de los textos médicos de Egipto, tales como los papiros de Ebers, Hearst, Kahun, Greater Berlin y Edwin Smith. Sin embargo, no ocurrió en la misma medida en Babilonia.

[29] S. N. Kramer, *Sumerian Mythology* (1961), p. 23.

[30] Cf. *FSAC*, p. 72; *IOTT*, pp. 103s.

31 Cf. *ANET*, pp. 265s.

[32] Cf. C. L. Wooley, *The Sumerians* (1928), p. 21.

[33] Para una interpretación simbólica, considérese el hecho de que se atribuyen 110 años, el ideal egipcio de una vida plena y fructífera (cf. *ANET*, p. 414 n. 33), a José (Gn. 50:26) y a Josué (Jos. 24:29; Jue. 2:8). Es probable que la referencia numérica de I R. 6:1 sea una interpretación esquemática. Para el acercamiento épico, cf. *IOTT*, pp. 293s.

[34] Compárese el relato que Sennaquerib hace del sitio de Jerusalén *ca* 701 A. C. (*ARAB*, II, secc. 240) con el relato bíblico de II R. 18:14.

[35] *FSAC*, p. 64.

[36] cf. *IOTT*, pp. 290s.

[37] *Early Israel in Recent History Writing* (1956), pp. 23s.

[38] W. O. E. Oesterley y T. H. Robinson, *A History of Israel* I2 tomos, 1932); H. M. Orlinsky, *Ancient Israel* (1954), p. 178.

[39] A. Lods, *Israel from its Beginnings to the Middle of the Eighth Century* (1932) y *The Prophets and the Rise of Judaism* (1937).

[40] Así Noth dedica las primeras secciones de *UP* a una cuidadosa exposición de la teoría documentaria clásica en cuanto a los orígenes del Pentateuco, cuyos dogmas él aceptaba. Luego utiliza una investigación de la tradición-historia del Pentateuco o *Überlieferungsgeschichte* en el supuesto de que las fuentes subyacentes habían experimentado una larga historia de transmisión en una u otra forma antes de alcanzar el carácter que actualmente tienen. Sobre la base de cinco áreas distintas de tradición que determinó según los principios de la crítica de formas, Noth llega a la conclusión de que las tradiciones de los patriarcas habían sido desarrolladas y transmitidas independientemente de los otros relatos del Pentateuco y que originalmente habían tenido a Jacob como el personaje principal. Parte integrante del procedimiento de reconocimiento y aislamiento de los elementos tradicionales era la *Hafpunkt*--el lugar desde donde se transmitió la tradición o con el cual se asoció originalmente--y el *Ortsgebundenheit*--la adherencia de ciertas tradiciones con lugares específicos. Una característica de la escuela de Alt y Noth es la forma en que el concepto de etiología, el análisis de relatos que tienen la intención de dar razón de nombres o costumbres antiguos, ha sido empleado como un medio de identificar los que, se alega, son aportes de lo legendario en material oralmente trasmitido; en cuanto a la función de la etiología en la tradición histórica, véase W. F. Albright, *BASOR*, N. 74 (1939), pp. 12ss. Sobre esta base, los relatos del encuentro de Jacob y Esaú en Mahanaim (Gn. 32:6ss.), o la lucha en Peniel (Gn. 32:24ss.), es material etiológico, y por lo tanto, secundario (*UP*, p. 104). Aunque Noth, a diferencia de Wellhausen, reconoce que los patriarcas eran personajes históricos y no simples epónimos, los ha localizado en la franja desértica de Canaán en vez del ambiente más cultivado de Mesopotamia. Además, aunque reconoce la historicidad de Moisés, parece que Noth piensa que no tuvo nada que ver con el Exodo o con las peregrinaciones en el desierto, antes bien estuvo relacionado con una tradición referente a una sepultura (*Grabstradition*) en Transjordania (*UP*, pp. 186s.). El interés en esta sugerencia fue avivado en 1962 con el descubrimiento de una estructura en forma piramidal, descubrimiento hecho por un equipo arqueológico sudamericano que hacía excavaciones al sur de Ammán en Jordania. Según Julio Ripamonti, el jefe de la expedición, los muros del edificio tenían unos 140 pies de altura y casi 95 pies de anchura, con lo que se convirtió en el edificio más grande desenterrado hasta la fecha ya sea en Canaán o en Transjordania. Fue fechado en la Edad del Bronce Tardío, alrededor del año 1250 A. C. El examen mostró que estaba formado por un edificio interior, adyacentes al cual había doce cámaras pequeñas. Ripamonti relacionó la estructura con la sepultación de Moisés, y pensó que podría haber señalado el lugar donde murió. Además, sugiere la posibilidad de que las doce cámaras representasen el número tradicional de las tribus de Israel. Aunque aun falta evaluar este descubrimiento en el momento de escribir esto, se puede decir que no es imposible que se haya erigido un cenotafio en Transjordania por el cual los Israelitas conmemorasen al histórico Moisés antes de la ocupación de la tierra

prometida. Aunque Alt y Noth han demostrado estar más conscientes de la naturaleza y la significancia de los descubrimientos arqueológicos que Wellhausen y sus seguidores más inmediatos, el uso que han dado a esta información ha sido generalmente negativo en carácter. Quizás esto sea comprensible, dado que para ellos gran parte de la tradición tiene poco o ningún valor histórico, y, por lo tanto, parece no haber razón para invocar evidencias en apoyo de ella (por ej. *GI*, pp. 70s.).

[41] J. Bright, *Early Israel in Recent History Writing*, p. 55.

[42] *IOTT*, pp. 17s.

II. PROBLEMAS DE LA HISTORIA DEL ANTIGUO TESTAMENTO

En base a las observaciones anteriores, ahora es posible considerar los antecedentes históricos de períodos importantes de la historia hebrea y los problemas reacionados con ellos, utilizando en esta empresa cuánto material disponible sea posible. La reseña que sigue hará evidente que a la luz de los hechos ya no se puede sustentar la afirmación de Wellhausen y sus seguidores en el sentido de que el relato de los acontecimientos del Antiguo Testamento es básicamente tendencioso y, en consecuencia, requiere de un análisis objetivo. A medida que el estudiante profesional del Antiguo Cercano Oriente adquiere más información acerca de la vida y los tiempos de las culturas antiguas en el mundo bíblico, se va haciendo cada vez más claro que el Antiguo Testamento es un registro exacto de hechos, el que está basado en procedimientos historiográficos acreditados. Es algo bien reconocido que a veces aparecen algunas tendencias en los escritos históricos, así como toda historia que merezca tal nombre debe mostrar énfasis específicos y puntos de vista, trátese de una composicion antigua o de una obra moderna. Esta es, dicho sea de paso, una de las razones de la superioridad de la antigua historiografía hitita sobre la aburrida catalogización de las fuentes egipcias y la burda exageración de las mesopotámicas.

Quizás la objeción más seria al acercamiento de la escuela de Wellhausen sea que su metodología, subjetiva como es, constituye un medio enteramente inadecuado para los objetivos de preciso análisis objetivo que con tanto esmero enfatizan. Aun más desafortunado es el hecho de que quienes aún adhieren en mayor o menor grado a la metodología de Wellhausen no hayan comprendido que el acercamiento literario crítico naturalista no puede de ningún modo comenzar a hacer verdadera justicia a la magnificencia de la historia y la religión hebrea presentada en las páginas del Antiguo Testamento.[1] En aquellas áreas en que el escritor bíblico se deja llevar hacia la interpretación espiritual o metafísica de los hechos, se ve claramente que el curso de los asuntos humanos en general está bajo el control divino, proposición que no puede ser aceptada por aquellos cuya perspectiva está rígidamente gobernada *a priori* por categorías positivistas.

Difícilmente alguien va a negar que hay inconsecuencias y contradicciones aparentes en la antigua vida hebrea según se presenta en los relatos del Antiguo Testamento. Sin embargo, también es cierto que de todos los períodos de la historia humana se pueden tener ejemplos de inconsecuencias y discrepancias similares, lo que no es menos cierto en la era moderna. En lo que respecta al Antiguo Cercano Oriente, los estudios especializados y los descubrimientos arqueológicos han hecho progresar el caudal de conocimiento de la vida en las tierras bíblicas a tal punto que ahora es mucho más correcto hablar de "problemas" en la historia o la cronología bíblica que pensar en

"contradicciones." La única metodología realmente aceptable para el estudio de la historia y la cultura hebrea antigua debe abarcar una comprensión tan completa como sea posible del *Sitz im Leben des Volkes* del Cercano Oriente antiguo y sólo entonces poner con mucha cautela los relatos de la vida y época de los hebreos en el marco más amplio de antecedentes concretos. Solamente cuando se haga esto con todo el cuidado y la moderación de la erudición bíblica moderna es que se hará clara a la mente contemporánea la verdadera naturaleza de la historiografía hebrea, y se revelará a los autores del Antiguo Testamento como hombres responsables y llenos de sentido.

A. LOS RELATOS PATRIARCALES

Aunque hay eruditos que no han atribuido ningún valor histórico a los relatos patriarclaes, suponiendo con Wellhausen que Abrham, Isaac y Jacob eran antepasados epónimos de clanes, o a lo sumo personajes puramente míticos,[2] otros han comenzado a comprender que los relatos de Génesis ya no pueden ser desechados como simples mitos y leyendas cananeas.[3] Aunque algunos nombres tribales son tratados en Génesis como designaciones de individuos, siguiendo la costumbre generalizada ente los semitas, y son puestos en una secuencia genealógica, se ha descubierto que es imposible llevar a una conclusión lógica la teoría de que en las tradiciones patriarcales las experiencias presentadas como correspondientes a individuos son personificaciones de la vida del grupo, puesto que Abraham, por ejemplo, da toda la impresión de una individualidad estricta y distinta.

Por supuesto, es verdad que hasta la fecha no hay una confirmación independiente, de fuentes extra bíblicas, de los relatos patriarcales en la forma que ahora los conocemos, y es igualmente cierto que hay mucho que jamás llegará a saberse acerca de esta fase específica de la historia humana. Sin embargo, se ha descubierto lo suficiente al examinar las secuencias arqueológicas de la Edad de Bronce como para exigir una evaluación mucho más favorable de la tradición del Génesis que la que hacían generaciones anteriores de estudiosos. Esta evaluación está basada en el estudio objetivo de la situación y no en consideraciones puramente subjetivas. Todas las líneas de evidencia indican que el medio cultural de las sagas[4] patriarcales se puede poner con toda confianza durante la Edad de Bronce, y en particular en un período que se extiende entre 2000 y 1500 A. C.[5] Los comienzos de la tradición hebrea, en un medio mesopotámico de avanzada civilización, se relacionan con el nombre de Abraham.[6] Con el descubrimiento de los textos de Mari y Nuzu se ha llegado a saber que los nombres que aparecen en los relatos patriarcales eran de uso frecuente, particularmente en los círculos amorreos, tanto en la Mesopotamia como en la Palestina del segundo milenio A. C.[7] Así tenemos que "Abraham," en las formas silábicas de *A-ba-am-ra-ma y A-ba-am-ra-am* era de uso corriente mucho antes del siglo dieciséis A. C., y puede

haber estado también en los Textos Egipcios de Execración.[8] Las cartas de Mari mencionan la ciudad de Nacor, hogar de Rebeca, bajo el nombre Nakhur, que en el siglo dieciocho estaba gobernada por un príncipe amorreo.[9] En una lista egipcia del siglo dieciocho aparecen en forma cognada los nombres Aser e Isacar.[10] Los textos de Nuzu, que reflejan las tradiciones y costumbres sociales de un grupo predominantemente horeo (hurritas) que floreció en la Mesopotamia nororiental durante el siglo quince A. C., han arrojado luz particularmente sobre tradiciones patriarcales que anteriormente se habían considerado inexplicables.[11] Por ejemplo, el relato de la venta de la cueva de Macpela a Abraham, que los críticos del siglo diecinueve atribuyeron a los últimos documentos del Pentateuco; se sabe ahora que se siguieron muy estrictamente los procedimientos establecidos por la ley hitita para los casos de transacciones con tierras,[12] y que es de origen antiguo y no reciente. Las migraciones de los patriarcas, característica de muchos movimientos contemporáneos a los largo de la Fértil Medialuna, reflejan también el medio cultural y político del segundo milenio A. C. en Mesopotamia.

Pese al reconocimiento de Albright[13] en el sentido de que hubo domesticación esporádica del camello varios siglos antes del final de la Edad de Bronce, todavía hay escritores que suponen que las pocas referencias a los camellos en las sagas patriarcales (Gn. 12:16; 24:64) son anacrónicas.[14] Antes de la domesticación del camello en gran escala en el siglo doce A. C., los camellos eran usados en una medida limitada como animales de carga, hecho que se hace evidente por la mención del camello (*GAM. MAL*) en una lista cuneiforme de forraje para animales domésticos, la que fue descubierta en Alalakh, en el norte de Siria, y que corresponde al siglo dieciocho A. C.[15] Además, las excavaciones de Parrot en Mari descubrieron los restos de huesos de camellos en las ruinas de una casa perteneciente a la era presargónica (*ca.* 2400 A. C.).[16] Un relieve en Biblos, Fenicia, fechado el siglo dieciocho A. C., tiene dibujado un camello en posición arrodillada, indicando así la domesticación del animal en círculos fenicios algunos siglos antes de la Era de Amarna.[17] La objeción de Albright en el sentido de que el animal que aparece en el relieve no tiene joroba y por lo tanto no se puede considerar un camello, fue refutada por de Vaux, que señala que hay un hueco en el lomo en el cual se habían puesto la joroba y su carga en pieza aparte.[18] Otra evidencia de la antigüedad de la domesticación del camello es una quijada recuperada de una tumba de la Edad del Bronce Medio (*ca.* 1900-1600 A. C.) en Tell el-Farah,[19] y sellos cilíndricos hallados en el norte de Mesopotamia, provenientes de la era patriarcal, en que se representan jinetes montados en camellos.[20] Lo precedente debería bastar para refutar el punto de vista que se tiene comúnmente de que las referencias a los camellos en el Génesis son "toques anacrónicos" introducidos para hacer las historias más vívidas a oyentes de tiempos posteriores.[21]

Lo mismo se puede decir, aunque en una medida menos demostrable, acerca de la pretensión de que la mención de los filisteos en los relatos patriarcales también son anacronismos.[22] Aunque es verdad que una cantidad importante de filisteos se estableció en Palestina (nombre que deriva de "filistino") aproximadamente en 1187 A. C., después de ser rechazados por Ramsés III en una batalla naval, hay buenas razones para creer que los filisteos estuvieron activos en Canaán en un período considerablemente anterior. Si la palabra se extiende para incluir a los minoanos y a otros pueblos egeos con quienes estaban emparentados los filisteos, se debe recordar entonces que hay evidencias conclusivas de una expansión egea de tipo comercial en el segundo período minoano medio (*ca.* 1900-1700 A. C.), que dejó tras de ellos objetos de manufactura egea en lugares tales como Ugarit, Hazor, Lachis y Abidos en Egipto. Sólo este empuje comercial hubiera bastado para que se estableciera en Canaán y Siria una cantidad de grupos comerciales filisteos en calidad de pioneros, y el hecho de que durante la era patriarcal fueran pocos en número explicaría la falta de mención que en general muestran los anales de estados más grandes. En relación con esto, es muy poco probable que los miembros de un grupo tan heterogéneo como los pueblos egeos hayan podido ser distinguidos cuidadosamente por sus nombres en el período Minoano Medio, especialmente por el hecho de que no tenían la aascendencia cultural y militar que tenían luego en el siglo doce. Sin embargo, hay registros de actividad filistea en el Cercano Oriente durante este período, incluyendo un texto de Mari del siglo dieciocho A. C. en que un cierto rey de Hazor en Palestina envía regalos a Creta (*Kaptara.*).[23] En Ras Shamra (Ugarit), en Hazor y en Egipto, Abidos y Menfis, se ha descubierto cerámica del Período Minoano Medio que se puede fechar entre 1900 y 1600 A.C.[24] Esta es una clara evidencia de un estrecho contacto entre los grupos egeos y los pueblos de Palestina durante la era patriarcal, fenómeno que sirve mucho para explicar por qué los asentamientos filisteos en Canaán no experimentaron dificultades lingüísitcas al tratar con los habitantes nativos.[25] También cabe recordar que los escribas antiguos frecuentemente al revisar obras literarias en lugar de los nombres antiguos ponían el nombre de uso corriente y bien podría ser que el uso de "filisteo" en el material del Pentateuco sea el resultado de esta influencia. Sea este el caso o no, no puede haber dudas de que los filisteos estaban activos en Palestina y Egipto durante la Edad del Bronce Medio.

Desde el punto de vista de la topografía, las sagas patriarcales concuerdan en esencia con lo que se conoce acerca de la vida en la Edad del Bronce Medio en Canaán. El Génesis representa a los patriarcas como pastores seminómadas. En relación con esto es importante notar que los lugares que se mencionan como visitados por Abrhama están situados en una zona cuyo nivel de lluvias fluctúa entre 163.9 y 330 cm^3 al año. Esto se adapta admirablemente a los requerimientos de las ovejas,[26] y apoya la antigua tradición de las sagas en este respecto. Además, los relatos asocian a los patriarcas con lugares en la región

montañosa densamente poblada de árboles de Palestina (cf. Gn. 13:18; 26:23; 28:10; 33:18; 35:1; 37:17). Según lo demuestran las investigaciones de Glueck en el reino Hashemita de Jordán, Dotán, Siquem, Gerar y Betel estaban todos habitados entre los años 2000 y 1700 A. C.[27] Hebrón fue fundada "siete años antes que Zoán en Egipto,"[28] es decir, hacia 1725 A. C., y aunque es incierta la edad de Beerseba, los pozos del lugar incuestionablemente son de una gran antigüedad.

Consideraciones relacionadas con la destrucción de Sodoma y Gomorra y otras ciudades del valle, han proporcionado evidencias algo indirectas de que la actividad de Abraham fue en una época más antigua que reciente. Con gran probabilidad pueden haber estado localizadas al sur de el-Lisán ("Lengua"), península que está en la parte sur del Mar Muerto. Sodoma misma puede haber estado situada cerca del extremo sur del valle, y su nombre haber sido preservado en Jebel Usdum ("Monte de Sodoma"), monte que se extiende a lo largo del extremo sur del costado occidental del Mar Muerto con unos 8 kilómetros de largo y una altura de más de 200 metros, constituido predomianantemente por sal cristalizada. Evidencia adicional en apoyo de la localización sugerida ha sido suministrada por el sitio de Bab edh-Dhra', situado a unos ocho kilometros al sureste de el-Lisan y a unos 150 metros por sobre el nivel del Mar Muerto. Había sido un lugar de peregrinaje, y puesto que no se encuentran vestigios de habitación humana en toda esta región, se puede concluir que los hogares de quienes frecuentaban anteriormente Bab edh-Dhra' deben de haber estado en lo que en un tiempo fue conocido como el Valle de Siddim. La presencia de campos fértiles junto a la desdembocadura de los arroyos en esta parte suroriental del Mar Muerto da credibilidad a la sugerencia de que toda el área fue de gran fertilidad en la antigüedad. La fecha de la catástrofe que sobrevino a Sodoma y a las ciudades vecinas en el valle se puede estimar a grandes rasgos con referencia a la alfarería hallada en Bab edh-Dhra', la que indica que el lugar fue frecuentado por peregrinos y otras personas entre los años 2300 y 1900 A. C. La cesación de las visitas a Bab edh-Dhra' muy probablemente coincida con la destrucción de Sodoma y Gomorra, puesto que los visitantes y peregrinos venían de las "ciudades de la llanura." El corolario de esto es que la evidencia aquí suministrada indica que Abraham vivía a fines del siglo veinte A. C.

Aunque es obvio que los relatos patriarcales hay que examinarlos con cuidado a la luz de los antecedentes conocidos en cuanto a la vida y época antes de utilizarse como fuentes históricas para ese período, son pocas las dudas serias que en base a dicho examen puedan surgir en cuanto a que las tradiciones que preservan son sustancialmente históricas. Si, como muchos eruditos liberales han supuesto, los materiales fueron transmitidos oralmente, podrían, como Albright ha sugerido, haberse visto sujetos a procesos de refracción y selección de elementos adecuados para la narrativa épica, y esto bien podría haber ignorado las consideraciones de una cronología estricta.[29] Pero, por otra parte, si estos materiales han sido

transmitidos como textos escritos sobre tablillas, algunos de los cuales se encuentran enlazados en serie, están en la misma tradición general de las fuentes de Nuzu, Mari y Alalakh, y en consecuencia se les debe otorgar un grado similar de historicidad.

Como se hizo notar en la tercera parte, algunos de los problemas cronológicos asociados con este período general son extremadamente complejos, y en el momento de escribir esto no hay una medida perceptible de acuerdo entre los eruditos al respecto. Génesis 14 se utilizaba como un medio para poner a Abraham dentro del contexto de la historia del mundo, pero, aunque ahora este material es considerado por muchos especialistas como una antigua fuente histórica, es todavía enigmatica su significancia para la cronología del período patriarcal en muchos aspectos.[30] Sin embargo, el cuadro general que presentan todas las evidencias disponibles ponen los acontecimientos de las sagas entre los siglos veinte y dieciséis A. C., y no en la Edad del Bronce Tardío, entre los siglos dieciséis y trece A. C.

Al discutir un poco antes la topografía de los relatos patriarcales, se hizo notar que el patrón armonizaba mejor con la situación en la Edad del Bronce Medio y no con otros períodos, como el del Imperio Egipcio (*ca.* 1570-1200 A.C.), cuando Palestina era una dependencia egipcia. A pesar de esta afirmación, es imposible decir con certeza el momento exacto en que los antepasados de los israelitas descendieron a Egipto y sufrieron posteriormente la humillante esclavitud. Sin embargo, algunas de las costumbres mencionadas en los capítulos 34-50 de Génesis son particularmente características del segundo período intermedio de la historia egipcia (*ca,* 1776-1570 A. C.), durante el cual la tierra estuvo bajo el control de los invasores hicsos. Algunos de los nombres muy populares en los círculos israelitas de la antigüedad, particularmente en la tribu de Leví, revelan una conexión con Egipto.[31] La antigüedad de la tradición relacionada con los nombres de las parteras que atendían a las mujeres hebreas en Egipto (Ex. 1:15) la confirma el hecho de que Sifra aparece como nombre en una lista de esclavas del siglo dieciocho A. C., y Púa aparece como nombre propio en los textos ugaríticos.[32] Un papiro fechado más o menos en 1785 A. C. describe el sistema de prisión de la época, y en el dorso, probablemente escrito unos cincuenta años más tarde, hay una lista de 79 siervos de una casa egipcia, de los cuales cuarenta y cinco eran a siáticos con nombres característicamente semitas occidentales, como Manahem y Sifra.[33] Finalmente, es significativo que los textos egipcios se refieran a la presencia de los cautivos ʽApiru en la tierra durante la era del Imperio, los que aprentemente habían sido llevados en calidad de obreros esclavos a Egipto en una época tan remota como la de Amenofis II (*ca.* 1435-1414 A. C.), si no antes y entre los cuales es casi seguro había elementos de los que más tarde fueron llamados israelitas.[34]

El color local de los relatos acerca de la carrera de José parecen armonizar con un período en que los invasores asiáticos dominaban Egipto y no con el tiempo

en que los egipcios nativos ejercían el dominio sobre su propia tierra. En condiciones normales, los antiguos egipcios no eran particularmente tolerantes con las ambiciones políticas de los extranjeros ambiciosos que había en su medio, puesto que consideraban que los altos cargos del estado tenían como prerequisito el pertenecer a una familia de la nobleza egipcia. Sin embargo, si un semita emprendedor y talentoso como José, contaba con el respaldo político de los conquistadores hicsos, había poco que pudiera impedir que ascendiera a los lugares de prominencia en la tierra.[35] Los relatos en cuanto a José indican que el territorio de Gosén estaba cerca de la capital egipcia Avaris, y que los hebreos tenían fácil acceso a la corte real, lo que cuadra bien con las condiciones del gobierno hicso. Se puede ver otras evidencias de una relación entre la migración patriarcal a Egipto y la era de Avaris en la referencia a la compra que José hizo de la tierra para el faraón durante los años de hambre (Gn. 47:13ss), procedimiento que desplazó a la antigua nobleza terrateniente y creó una nueva clase de siervos. Esto refleja fielmente la revolución social en Palestina durante el régimen hicso.[36]

B. LA FECHA DEL EXODO

No tenemos ninguna evidencia extra bíblica relacionada directamente con el hecho del Exodo, pero es claro que una creencia tan firmemente arraigada en la tradición religiosa de Israel difícilmente puede ser explicada en otros términos que no sean el reconocimiento de que este estupendo acto liberador de Dios ocurrió en la realidad. No se puede identificar con exactitud el punto en que el *Yam Suf* fue cruzado,[37] pero como ha dicho Bright, la localización específica estaba tan lejos de ser el centro de la fe de Israel como lo está la de la tumba de Cristo para la fe cristiana.[38]

Los esfuerzos por establecer una cronología del Exodo han dado como resultado algunos de los problemas más complejos de todo el panorama de la historia hebrea, como se ha hecho notar en un capítulo anterior. Han surgido dos puntos de vista principales de la situación: uno que asume una fecha en el siglo quince A. C. y otro que pone el Exodo en el siglo trece A. C. Lo interesante de esta diversidad de opinión es que ambas posiciones pueden ser sustentadas en alguna medida por el relato bíblico mismo. La fecha más antigua provoca problemas en la cronología del período patriarcal, porque al aplicar las afirmaciones literales de Génesis, parecería que transcurrió un período de 250 años entre la llegada de Abraham a Canaán y la migración de Jacob a Egipto. Si la afirmación de que Israel estuvo en Egipto durante cuatrocientos treinta años (Ex. 12:40) ha de tomarse en forma independiente del movimiento hicso, pondría la entrada de los patriarcas en Canaán unos 645 años antes del Exodo, dando como fecha para el nacimiento de Abraham (cf. Gn. 12:4) el año 2161 A. C. aproximadamente. Entonces este hecho habría ocurrido algo antes de la fundación de la Tercera

Dinastía de Ur (*ca.* 2060-1950 A. C.), pero a juzgar por la tendencia de los movimientos migratorios en Mesopotamia después del siglo veinte A. C., tal fecha parece ser un poco adelantada.

Gn. 15:13 predice que los descendientes de Abraham serían afligidos en tierra extranjera durante cuatrocientos años, cifra que se extiende a 430 años en Ex. 12:40.[39] La lectura masorética de esta referencias debe preferirse en vez de la variante de la LXX, que considera que los 430 años abarcan las peregrinaciones patriarcales en Palestina junto con la estada en Egipto, puesto que "el mismo día" (Ex. 12:41) al final de este largo intervalo era el aniversario de la entrada de Jacob y su familia en Egipto. Así parecería que entre la entrada de Jacob en Egipto y la salida de los Israelitas con Moisés transcurrió un período de 430 años. La genealogía que parece reducir la estada en Egipto a solalamente dos o tres generaciones (Ex. 6:16ss.) probablemente fue presentada bajo la influencia de los principios de abreviación y selectividad que parecen controlar otras genealogías (por ejemplo, Gn. 5 y 11).[40]

La fecha en el siglo quince también se puede apoyar en argumentos fundados en la nota cronológica de I R. 6:1, que afirma que Salomón inició la construcción del templo el año 480 después de la salida de Egipto. Si la edificación tiene como fecha el año 961 A. C. aproximadamente, el Exodo tendría que haber sido *ca.* 1441 A. C. Si se ha de tomar literalmente esta secuencia, tenemos un argumento muy poderoso para una fecha en el siglo quince.[41] Sin embargo, aunque esa cifra representa el testimonio unánime de los manuscritos puede ser cuestionada sobre otras bases, particularmente al ser examinada a la luz de los simbolismos orientales.[42] El número 480 se puede descomponer en unidades de doce generaciones de 40 años cada una. En consecuencia, puede estar involucrado un doble tema principal, con el efecto resultante de relacionar el concepto de una generación con cada una de las doce tribus. Sin embargo, si el símbolo de los cuarenta años por generación se calcula en forma más realista en función de tiempo que transcurre desde el nacimiento del padre hasta el nacimiento del hijo, veinticinco años sería una estimación más adecuada para una generación, dando en consecuencia un total de unos 300 años y el Exodo quedaría a mediados del siglo trece A. C.

Las configuraciones numéricas simbólicas son un elemento reconocido en la historiografía oriental. La genealogía de Jesucristo en el Nuevo Testamento, Mt. 1:17, se divide en tres secciones de catorce generaciones cada una. Estas se extienden desde el tiempo de Abraham a David, de David a la cautividad babilónica, y de la deportación hasta el nacimiento de Jesús.

Del mismo modo, al poner el Exodo a unos cuatrocientos ochenta años antes de la construcción del templo en Jerusalén, se está presentando un patrón de doce generaciones de sumosacerdotes entre la erección del tabernáculo en el desierto y la construcción del templo por Salomón. También hay otro período de 480 años o doce generaciones de cuarenta años cada una desde la construcción del primer

templo y su restuaración bajo Zorobabel. Con referencia a los 430 años de Exodo 12:40, surge otro período de 480 años al sumar los cincuenta años desde la edificación del altar por Jacob (Gn. 28:18; 35:1ss.) y su llegada a Egipto, dando asi un intervalo de doce generaciones entre el levantamiento del primer altar y el comienzo del culto formal en el Tabernáculo. Un acercamiento sistematizado de este tipo indica claramente que están en vista consideraciones distintas de una cronología puramente literal.

Otras evidencias en apoyo de una fecha en el siglo quince para el Exodo fueron presentadas por las excavaciones de Garstang en Jericó, porque, como se ha observado con anterioridad, creyó haber descubierto evidencias conclusivas de su destrucción bajo el liderazgo de Josué, la cual fechó un poco antes de 1400 A. C.[43] La ciudad en cuestión fue la cuarta en una serie que Garstang identificó con letras del alfabeto en diferentes niveles arqueológicos, comenzando el año 3000 A. C. La ciudad "D" se pensó había sido construida *ca.* 1500 A. C., floreciendo a través de un siglo antes de ser destruida. Del hecho de que el contacto diplomático entre Jericó y Egipto parece haber cesado bajo Amenhotep III (*ca.* 1405-1368 A. C.), Garstang se formó la opinión de que el Exodo había ocurrido durante el reinado del Faraón Amenhotep II (*ca.* 1436-1414 A. C.).

Estas conclusiones ahora han sido modificadas como resultado del trabajo de Kathleen M. Kenyon[44] en Jericó desde 1952. Sus descubrimientos han confirmado la creencia de que la ciudad fue uno de los más antiguos lugares ocupacionales en todo en Cercano Oriente, remontándose al séptimo milenio A. C., pero también han aclarado que los muros de la ciudad "D" pertenecen propiamente al tercer milenio A. C., aproximadamente al año 2300 A. C. Aparentemente constituyen parte de un complejo defensivo contemporáneo, y como tal no tiene relación alguna con las conquistas de Josué. Los restos cerámicos recuperados de las tumbas del área indican que Jericó fue ocupada mucho después de 1400 A. C., aunque no es completamente claro quien fue el ocupador. Desafortunadamente la mayor parte de los niveles de los siglos trece y doce del túmulo ha sido quitada por los habitantes del lugar o ha sido erosionada por las fuerzas de la naturaleza. Como consecuencia, es virtualmente imposible que los arqueólogos determinen con algún grado de exactitud la naturaleza y extensión de Jericó durante dicho período.

A pesar de que la mayoría de los eruditos de principios del siglo veinte, liberales y conservadores por igual, fechaban el Exodo en el siglo trece A. C., los descubrimientos de Garstang en Jericó, y la interpretación que les dió, estimularon el interés en una fecha durante el siglo quince a tal punto que se presentó otros materiales como evidencia para una salida israelita desde Egipto en una fecha más antigua. Una de tales fuentes estaba formada por un grupo de tablillas de arcilla de Tell el-Amarna. En 1887, una campesina, mientras escarbaba alrededor de las ruinas de el-Amarna, lugar de la orgullosa ciudad de Akhenatón, descubrió unas 370 tablillas escritas en cuneiforme babilónico.[45] Al

traducirlas se descubrió que trataban una variedad de asuntos sociales, personales y políticos, incluyendo una serie de comunicaciones diplomáticas de Babilonia, Mitanni y de otros reyes a Amenhotep III (*ca.* 1405-1368 A. C.) y a Akhenatón (*ca.* 1370-1353 A. C.). Más o menos unas 150 tablillas se originaron en Palestina, y la naturaleza de su contenido permitió que los eruditos lograran una buena percepción del estado de Palestina antes de la llegada de los israelitas.

La mayoría de los textos palestinos se quejaban ante las autoridades egipcias de que los habiru estaban asolando su territorio y estaban ocupando varias de las ciudades amuralladas en la parte sur de Canaán. Una de estas cartas, que pide inmediata ayuda del ejérjcito egipcio, dice como sigue:

> Al rey mi señor, digo... Toda la tierra del rey está en rebeldía. No hay un solo gobernador que sea leal... Los habiru están capturando las fortalezas del rey... los habiru están ocupando las ciudades del rey...[46]

Particularmente conmovedora fue la apelación de Abdi-Hiba, gobernador de Jerusalén, en una carta al faraón Akhenatón, en la que suplicaba ayuda contra los merodeadores habiru, enfatizado que estaba amenazada la continuación del control egipcio sobre el sur de Canaán:

> Que el rey... envíe soldados contra los hombres que traspasan los límites del rey, mi señor. Si se envían los soldados este año, entonces las tierras...continuarán (aún) perteneciendo al rey mi señor; si no hay arqueros, las tierras del rey mi señor; si no hy arqueros, las tierras del rey mi Señor, se perderán...[47]

Este material fue interpretado en algunos círculos académicos como un relato de la conquista de Josué, escrita por los oficiales adminstrativos del sur de Palestina que eran leales al régimen egipcio,[48] suposición que en parte se basa en la identificación de los habiru con los hebreos invasores del tiempo de Josué.

Sin embargo, la lectura más crítica de las tablillas, muestra que durante el período de Amarna los príncipes cananeos, que habían crecido grandemente en número, estaban tratando de obtener la libertad y de expandir el territorio de sus ciudades estado empleando tropas mercenarias para arrojar a sus vecinos. Los príncipes leales estaban apelando a Egipto pidiendo ayuda contra estos merodeadores seminómadas, llamados SA.GAZ o habiru en los textos; y no estaban pidiendo ayuda militar para detener los ataques de los israelitas bajo el liderazgo de Josué. Dado que tan pocos soldados, cincuenta, o en un caso, diez, se consideraban necesarios para fortalecer la defensa de las plazas fuertes leales, parece que la situación era de una lucha de aniquilación mutua y no la invasión de un enemigo poderosamente unido.

Además, a la luz de otros descubrimientos arqueológicos, parece que no es posible igualar a los habiru con los hebreos. La palabra "habiru" posiblemente sea semita occidental, y orignalmente pudo haber designado una clase social y no

un grupo étnico, aunque hay una variedad de opiniones al respecto. Los habiru ya fueron mencionados durante la Tercera Dinastía de Ur, y en el segundo milenio A. C. se hallaban ampliamente distribuidos a través del antiguo Cercano Oriente. En los textos ugaríticos se les designa p[or el nombre *'prm*, [49] y parecen ser de un trasfondo étnico heteroéneo, como por cierto ocurre en otros casos. Los textos hititas mencionan los habiru como un grupo social un poco superior a la clase de los esclavos, si ser ciudadanos libres en el sentido más estricto de la palabra. No obstante, algunos textos de Mari y de Alalakh dejan la impresión de que los habiru poseían ciertos atributos característicos de un grupo étnico, y en las tablillas de Amarna se presentan como una entidad étnica que tiene nombres semitas occidentales.[50]

Albright sostiene que el nombre debe ser más adecuadamente ʿApiru, una forma que está filológicamente muy estrechamente relacionada con ʿIbhrîm, los hebreos bíblicos, que también aparecen en los textos egipcios.[51] Sin embargo, hay otros eruditos que han identificado a los hebreos y los habiru, pero que han desestimado toda conexión entre los habiru y los ʿapiru, resultando todo ello en una situación muy compleja.[52] La evidencia disponible parece indicar que, aunque los ʿapiru eran básicamente seminómadas de las áreas desérticas del Cercano Oriente, que vivían y trabajaban en condiciones sedentarias en otras ocasiones, es incorrecto pensar que todos los ʿapiru eran hebreos, aunque podrían, quizás, incluir elementos de los hebreos.[53]

Si los habiru mencionados en la carta de Abdi-Hiba a Akhenatón eran en realidad los hebreos de la conquista bajo Josué, sería razonable esperar alguna correspondencia entre los nombres de los príncipes cananeos que aparecen en los textos de Amarna y los caudillos palestinenses mencionados en los relatos del Antiguo Testamento, lo cual--desafortunadamente para la teoría de la fecha en el siglo quince--no ocurre. En efecto, parece que las tablillas de Amarna y los relatos de Josué plantean dos escenarios socio-políticos completamente diferentes. En los textos cuneiformes, los reyes cananeos locales estaban explotando las condiciones políticas confusas del momento como un medio de obtener su libertad, utilizando bandas de mercenarios apiru o habiru con ese fin. En los relatos de Josué, sin embargo, las ciudades estado ya eran independientes y estaban en condiciones de formar una coalición a fin de oponerse al avance de los invasores hebreos.

Debido a esto parece difícil de reconciliar la situación relacionada con los habiru de las tablillas Tell el-Amarna con las actividades de conquista de los hebreos bíblicos bajo el liderazgo de Josué, y por el momento no es prudente hacer una identificación positiva de los hebreos con los habiru o los ʿapiru o con ambos. Hay que hacer notar que, aunque los orígenes de Israel fueron extramadamente complejos, incluyendo la "grande multitud de toda clase de gente" que salió con ellos de Egipto, los ceneos de la Península de Sinaí y los gabaonitas del tiempo de Josué, el núcleo de Israel en el tiempo del Exodo estaba

formado por los descendientes de Jacob, los que podían remontar su linaje hasta él sin ninguna dificultad, y que cualquier 'apiru o habiru que pudiera estar incluido en el número total estaba allí en forma incidental.

Los especialistas que apoyan una fecha en el siglo trece para el Exodo basan sus teorías, en parte, en la referencia de Exodo 1:11 que implica que había hebreos esclavizados al ser reedificadas o ampliadas las ciudades de Ramsés y Pitom, señalando así a Seti I (*ca.* 1308-1290 A. C.) o a Ramsés II (*ca.* 1290-1224 A. C.) como el faraón opresor. Las excavaciones de Montet en el lugar de Tanis/Avaris revelan la reconstrucción de la ciudad bajo Seti I, mientras la presencia de estatuas, *estelas* y otros artefactos que llevan el nombre de Ramsés II y sus sucesores testifican del vigor del período del Reino Nuevo.[54] Los textos egipcios contemporáneos mencionan que algunos 'apiru furon empleados para trasladar los gigantescos bloques de albañilería que se usaron en Avaris y en otros sitios para la construcción de templos y de edificios públicos.[55]

Es altamente probable que muchos hebreos que se quedaron en Egipto durante la décimonona dinastía, mucho después de la expulsión de los hicsos, hayan sido organizados igualmente en cuadrillas de trabajo forzado, y esto incluiría, por cierto a los progenitores de los israelitas posteriores. Una inscripción contemporánea fechada el año 1160 A. C. aproximadamente,[56] muestra claramente que había 'apiru en Egipto todavía en el tiempo de Ramsés IV. Si es que existe alguna relación entre los 'apiru y los hebreos, sólo signficaría que no todos los hebreos que estaban en Egipto salieron con Moisés, o que otros hebreos se establecieron en Egipto algún tiempo después del Exodo.[57] Un vínculo con la era de Amarna fue proporcionado por el descubrimiento de una estela que cuenta que la ciudad había sido fundada unos cuatrocientos años antes de la erección del monumento mismo. Dado que el monumento fue fechado en 1320 A. C., señala una fecha para el establecimiento de la capital de los hicsos hacia el año 1720 A. C.[58]

La tradición preservada en el Exodo, en el sentido de que se levantaron ciudades de almacenaje del gobierno mediante el uso de trabajos forzados de israelitas, ha sido ampliamente confirmada independientemente por excavaciones en Egipto. Un antiguo lugar en Wadi Tumilat, Tell el-Retabeh, que Petrie, quien la excavó originalmente, supuso que era Ramsés, ahora se sabe que era Pitón.[59] El trabajo en el lugar ha descubierto algo de la extensa obra de ladrillo levantada en el tiempo de Ramsés II, y puesto que no hay vestigios de construcción o ampliación durante la Décimo Octava Dinastía, parecería que la tradición del Exodo de trabajos forzados se refiere a los días de Ramsés II.

Tanis/Avaris, la capital de los hicsos en el Delta del Nilo,[60] tuvo un cambio de nombre y se la llamó "casa de Ramsés" (Per Re'emasese) y tuvo esta designación durante dos siglos (*ca.* 1300-1100 A. C.).[61] Su positiva identificación hecha por Montet deja en claro que las ciudades de almacenaje no fueron construidas bajo Totmes III o por la reina Hatshepsut---como se pensó en

un tiempo--y que se la designa por su nombre nuevo y no por sus nombres anteriores.[62] Así que, si la tradición del Exodo ha de tomarse en su sentido recto, implicaría que Ramsés II era el faraón de la opresión, y que el Exodo ocurrió en el siglo trece A. C.

Basados en la era de Avaris, los estudiosos veían una relación entre la invasión de Egipto por los hicsos y al ocupación de la tierra de Gosén, en el Delta del Nilo, por los hebreos, según se relata en Exodo 12:40, donde se registra una peregrinación de Israel de 430 años de duración en tierra extranjera. Este tratamiento es reforzado por la referencia de Números 13:22 que declara que Hebrón fue edificada siete años antes que Zoán (Avaris), y una vez más el período de Avaris es empleado como instrumento para una secuencia cronológica.[63] Basados en esto, el Exodo habría ocurrido unos 430 años después de la fundación de Avaris/Tanis, esto es, hacia el año 1300 A. C.

Una importante fuente egipcia impide una fecha que sobrepase el año 1220 A. C. para la entrada de los israelitas victoriosos en Canaán. Esta fuente es la célebre estela del tiempo de Meneptah (*ca.* 1224-1216 A. C.), que data del quinto año de su reinado. Fue descubierta por Flinders Petrie en 1895 en las ruinas del templo de Meneptah en Tebas occidental. Es un poema largo que describe las victorias de Meneptah sobre Libia y las tierras del oriente en Asia, incluida Palestina. La estela describe gráficamente el terror y la sumisión de los pueblos vecinos:

> Los príncipes están postrados, diciendo: ¡Salaam!
> Nadie hay que levante su cabeza entre los Nueve Sometidos; porque los Libios han sido derrotados, la tierra de los hititas ha sido pacificada.
> Canaán ha sido saqueada con toda maldad;
> Ascalón ha sido vencida;Gezer ha sido ocupada;
> Yenoán ha sido reducida a nada;
> Israel esta destruido: no tiene maíz para sembrar;
> Egipto ha convertido a Palestina en una viuda.
> Todas las tierras están unidas en paz...[64]

El nombre "Israel" está escrito en la estela con el símbolo determinativo que significa "pueblo" más que "tierra" o "territorio," lo que implicaría una ocupación sedentaria de la Palestina occidental.[65] Sin embargo, también es probable que se trate de un error de transcripción, dado que la estela contiene otros errores similares.

Como Burrows ha señalado, algunos eruditos tuvieron dificultades para interpretar la evidencia de la estela, la que muestra que Israel sufrió una derrota ante Meneptah hacia el año 1230 A. C., debido a que atribuyeron una fecha demasiado tardía para el Exodo mismo.[66] Para ellos la estela mostraba que los israelitas ya estaban en Canaán cuando ellos todavía los tenían peregrinando en la península de Sinaí. Esto llevó a que se esforzaran por demostrar que sólo una

parte del pueblo israelita había ido a Egipto y que la estela se refería al resto que no había salido de Palestina al principio.[67] Aunque bien podría ser que la peregrinación en Egipto y los hechos del Exodo se puedan asociar más propiamente con sólo un grupo limitado, según se describe en los relatos bíblicos, hay buenas razones para creer que todas las tribus debieron ya estar en Canaán antes del año 1230 A. C.

Los trabajos de Nelson Glueck en el Reino Hashemita de Jordán han mostrado que el sur de Canaán estaba en medio de agitaciones nómadas durante la Tercera Dinastía de Ur. Los lugares de la Edad del Bronce Medio que excavó suministraron convincentes evidencias del abandono y destrucción en gran escala de aldeas y ciudades.[68] Antes del final del siglo veinte, la cultura material de la zona declinó, y los ataques esporádicos de nómadas merodeadores del Oriente y del sur precipitaron una disminución grande en la densidad de la población humana. Después de 1850 A. C., una interrupción de la ocupación sedentaria del sur de Transjordania dio como resultado el reemplazo de los ocupantes de las ciudades amuralladas por las tribus nómadas, situación que duró unos cinco siglos.[69] No hay evidencias de nuevos intentos de ocupación en las ciudades amuralladas hasta casi 1300 A. C.,[70] lo que sugeriría que las victorias israelitas sobre los amonitas de Transjordania no ocurrieron sino hasta después de ese tiempo.

Si se atribuye el Exodo a una fecha *ca.* 1300 A. C., el período tradicional de las peregrinaciones en el desierto bastaría para que los israelitas lleguen al norte de Moab un poco antes de mediados del siglo trece A. C. Excavaciones hechas en Laquis, Betel, Debir y Hazor han mostrado claros vestigios de destrucción en los niveles del siglo trece, indicando la rápidez del avance israelita según se describe en Josué. Entonces parecería que la invasión de Canaán por los hebreos no fue una típica irrupción de nómadas que habitaban en tiendas y siguieron en forma seminómada de vida largo tiempo después de la primera invasión, ni fue una infiltración y asimilación gradual, como muchos estudiosos modernos han pensado.

La naturaleza altamente compleja de los problemas relacionados con la fechación del Exodo se pueden resumir convenientemente en tres teorías distintas. La primera, basada en los trabajos de Garstang en Jericó, que fecha la caída de la ciudad entre 1400 y 1385 A. C.,[71] asocia a los habiru de las cartas de Amarna con los israelitas invasores bajo el liderazgo de Josué, e interponen un siglo o más entre la caída de Jericó y la derrota de Betel, Laquis, Debir y Hazor. La segunda, siguiendo una secuencia de fechas en el siglo décimo tercero A. C., sostiene que el Exodo ocurrió poco después de 1290 A. C.[72] y que fue seguido por la invasión de Moab y Canaán poco antes de 1250 A. C. Cálculos de esta especie están basados en general en la era de Avaris. La tercera hipótesis, presentada por Rowley y apoyada en gran medida por Gordon,[73] pone el Exodo después de mediados del siglo decimotércero A. C. y la conquista a fines de ese

siglo. Este punto de vista tiene la desventaja de atropellar las secuencias cronológicas anteriories al punto que los patriarcas aparecerían en el escenario histórico algo después de la era patriarcal.

Cada una de las posiciones presentadas padece de desventajas obvias,[74] y sirve para mostrar el gran cuidado que se debe ejercer en cualquier intento de interpretar y correlacionar los datos arqueológicos con algún punto de vista para dilucidar y establecer el patrón histórico general. La solución que parece ofrecer menos dificultades parece ser la que considera un período dentro de la Edad de Bronce Tardío y de la Décimonovena Dinastía egipcia y da como fecha del Exodo el año 1280 aproximadamente.

C. JOSUE Y JUECES

Las secuencias cronológicas que el estudiosos atribuye al Exodo de Egipto transportan sus propias dificultades al período de Josué y Jueces, como bien podría esperarse. Los que ponen este evento en el siglo quince A. C. hacen notar que la caída de Jericó fue precedida por la ocupación israelita de Moab, la cual, según Jefté (Jue. 11:26), se extendió por un período de trescientos años. Al dar para Jefté una fecha en el año 100 A. C. aproximadamente, era posible poner el principio de la ocupación de Moab en el año 1400 A. C. El ataque de Josué contra Debir (Jos. 10:38s.) se interpreta como la destrucción de sus habitantes solamente, considerándose que la caída de la ciudad en definitiva fue obra de las fuerzas israelitas bajo Otoniel, el sobrino de Calbe (Jue. 1:11ss.). En forma similar, la destrucción final de la cultura cananea en Hebrón se asigna al período de los Jueces (Jue. 1:10).

Una de las principales dificultades con una fecha para el Exodo en el siglo trece que abrazó Albright radica en el hecho de que Josué aparentemente no tuvo relación con la caída de Jericó, la que por implicación había estado en ruinas durante los últimos cincuenta años, antes que cruzara el Jordán.[75] Sin embargo, uno puede asumir que la destrucción de Jericó precedió al paso alrededor de Edom y la invasión de Moab solamente si rechaza parte de la evidencia arqueológica e invierte el orden del relato bíblico, que Albright considera en general como sustancialmente histórico. Dado que los descubrimientos arqueológicos en Jericó en el mejor de los casos no son completamente conclusivos, la fecha de su caída no debiera ser una consideración dominante al determinar la fecha del Exodo o el establecimiento en Canaán, aunque ello es de alguna importancia para el registro bíblico tradicional, que muy claramente considera a Jericó como de gran importancia estratégica.

En la Tercera Parte ya se hizo notar que las cronologías de los libros de Josué y Jueces son fuente de considerables dificultades. Los ataques hechos por Noth y Möhlenbrink a la historicidad de los relatos de la conquista han sido sujeto de las críticas devastadoras de Albright, que ha sostenido que el curso real de los hechos siguió más de cerca las fuentes que hay tras la tradición bíblica que los intentos

modernos de reconstruirlos.[76] Los primeros once capítulos de Josué presentan el punto de vista tradicional de una rápida sucesión de incursiones en el sur de Canaán, seguida por la exterminación de la oposición nativa por el norte. Sin embargo, el resto del libro y el primer capítulo de Jueces podrían dejar la impresión de una conquista poco sistemática, que en algunas ocasiones era relamente una reconquista, lograda en parte por tribus aisladas, independientemente del liderazgo de Josué.

Algunos especialistas que asociaban las incursiones de los habiru contra Palestina con la toma de Jericó por los israelitas y la invasión del territorio montañosos de Efraín bajo el liderazgo de Josué han llegado a la conclusión de que debe de haber habido dos ocupaciones distintas de Palestina, quizás separadas por tanto tiempo como un siglo y medio.[77] Por una parte, está la ocupación del norte por un grupo israelita, lo que ocurre hacia 1400 A. C.; por otra parte está la ocupación del sur por Judá, que tiene que haber comenzado hacia 1200 A. C. Los escritores bíblicos, sostienen, escorzaron y ensamblaron los dos relatos de la conquista en uno solo como la hazaña de un solo pueblo, proceso que explicaría la confusión resultante y las incongruencias del relato bíblico.[78]

Se presentan como ejemplos de esta tendencia la descripción de la toma de Debir (Quiriat-sefer, identificada con Tell Beit Mirsim) que en Josué se atribuye al célebre caudillo israelita mientras en otros lugares (Jos. 15:15; Jue. 1:11ss.) se considera su conquista como una obra de Otoniel. Los primeros ventiún versículos de Jueces atribuyen la conquista del sur a Judá, mientras los vv. 22-36 cuentan que el norte de Canaán fue conquistado por las tribus israelitas bajo el liderazgo de Josué. Sin embargo, en verdad la confusión es menos real de los que parece, porque Jueces, aunque resume la conquista y ocupación de Canaán, muestra la medida en que los habitantes nativos quedaron en posesión de sus ciudades las que resurgieron después de la muerte de Josué. Así fue necesario que las tribus de Judá y Simeón avanzaron hacia el sur contra los cananeos (Jue. 1:4ss.) y tomaran Besec, siguiendo con ataques contra Hebrón y Debir, que fueron vueltas a ocupar después de su destrucción en el tiempo de Josué (Josué 10:36, 39). Los intentos de tomarse Jerusalén, que estaba en poder de los jebuseos (Jue. 1:21) no tuvieron éxito, aunque el ataque contra Horma tuvo como resultado una victoria (Jue. 1:17), al igual que la campaña contra las tres ciudades filisteas (Jue. 1:18s.), a pesar del hecho de que en el último caso las ciudades no fueron tomadas debido a la superioridad militar de los filisteos. Las tribus de José se vieron forzadas a reocupar Betel (Jue. 1:22ss.), que se había rebelado; y desde este punto los nuevos esfuerzos de los israelitas por erradicar a los habitantes nativos fracasaron. Ninguna otra ciudad fue tomada (Jue. 1:27ss.), y la tribu de Dan fue expulsada por los amorreos del territorio que se le había asignado (Jue. 1:34).

Así que, si se quiere tener una clara visión del período de la conquista es importante distinguir entre los hechos que la caracterizaron y los que ocurrieron

después de la muerte de Josué, cuando hubo un resurgimiento de la población cananea. La conquista se puede ilustrar por los hechos de la exploración arqueológica en sitios tales como Betel, Laquis, Debir, Hebrón, Gabaa y Hazor, los cuales muestran claramente que tales lugares fueron ocupados o destruidos en la última parte de la Edad de Bronce Tardía. Si esta actividad destructiva ha de ser correlacionada con las campañas de Josué según se bosqueja en las fuentes bíblicas (Jos. 11:16ss.), parecería que los israelitas ocuparon la tierra con una relativa rápidez, aunque no todas las plazas fuertes fueron reducidas en aquel tiempo incluyendo un cordón de resistencia cananea que separaba las tribus del norte y las del sur (cf. Jos. 13:1).

Los descubrimientos de los excavadores dejan pocas dudas en cuanto a los diversos sitios que volvieron a ser ocupados por los cananeos que habían sido despojados de sus territorios, y que posterioremente cambiaron de manos una cantidad de veces en el período que se extiende entre los siglos trece y once. Como Wright ha aifmado, la versión bíblica de las campañas de Josué reflejan éxito en el ataque a algunas ciudades reales cananeas, pero también retrata el prolongado período de lucha por la posesión de la tierra, situación válida para un largo período después de la muerte de Josué.[79] Como se mencionó previamente, una buena parte de la discusión se ha centrado en los problemas suscitados por los relatos de la conquista de Betel y de Ai en particular por los israelitas, y en un grado menor por el rol de Siquem en el período de la conquista.

El relato bíblico parece haber visualizado a Ai como un lugar habitado con un rey propio, o por lo menos, como un punto defensivo--sea temporal o permanente--mantenido por soldados a las órdenes de un comandante en jefe, donde los israelitas hallaron una oposición inicial. La seriedad de la oposición la indica la referencia de Jos. 8:33ss., en que una partida de treinta mil hombres, número que podría estar inflado en conformidad con las tradiciones de los escribas antiguos, fue enviada para poner emboscada a la ciudad desde el Occidente, mientras, en conformidad con el v. 12, se despachó también un segundo grupo de cinco mil hombres para capturar la ciudad. En forma completamente separada del problema inmediato que provoca el tamaño de los números mencionados, parece claro que el relato no es una versión redaccional de un solo ataque contra Ai, sino describe en realidad las actividades de dos distintos grupos de emboscados. Entonces surge la pregunta en cuanto al por qué las tácticas militares en esa ocasión requirieron una fuerza tan grande de soldados para un objetivo aparentemente tan limitado. Seguramente desde algunos puntos de vista sería más plausible que los treinta mil hombres hubiesen sido enviados a Betel mientras los cinco mil se comprometían en la reducción de la oposición en Ai.

Se puede obtener un punto de vista más claro de la situación mediante una apreciación de las exigencias militares que confrontaban tanto Josué como el comandante enemigo en Betel y en la "ruina" (AI). Puesto que esta es tan prominente en el relato, parece más probable que fuera una plaza fuerte que

controlaba los accesos orientales a Betel, teniendo vista hacia los valles del norte y del sur. Puesto que Betel está puesta en la parte posterior de una pendiente, y Ai en la parte anterior, cualquier comandante encargado de la defensa hubiera esperado mover su principal punto defensivo a las ruinas de Ai a fin de aprovechar las ventajas del terreno, dejando sus unidades de reserva en Betel junto con la población civil. Este movimiento táctico sin duda se vería favorecido por la presencia de un camino sobre el terraplén que unía a Ai y Betel haciendo que la comunicación a través de una distancia de más o menos tres kilómetros fuese un asunto comparativamente cómodo.

El campamento base de los israelitas estaba localizado al norte de Betel y Ai en "terreno desierto," al otro lado del valle, y estaba surcado por *wadis* estacionales (Jos. 8:11, 13). Sin embargo, esta localización presentaba algunos problemas, de modo que aun con cuarenta mil soldados a su disposición se le ocurrió a Josué que no era aconsejable atacar Betel y dejar su flanco y su retaguardia abierta ante un enemigo poderoso en Ai. Por otra parte, debe de haber comprendido que difícilmente podía atacar "la ruina" misma sin ser visto desde una distancia considerable, perdiendo por lo tanto el factor sorpresa. Esta consideración era la más apremiante, dado que ya había sido decisivamente repelido un fuerte pelotón de ataque israelita por los de Ai (Jos. 7:2ss.). En consecuencia, Josué parece haber decidido ganar ventaja táctica, tanto como le fuera posible en tales condiciones, y de un modo que pasase inadvertido para los de Ai puso grandes destacamentos de soldados cerca de Ai de Betel, con la clara intención de hacer salir las defensas enemigas en un ataque frontal simulado reteirándose luego, como si estuviesen repitiendo el error táctico anterior (Jos. 8:14s.). Así se hizo necesario para la gran emboscada de treinta mil hombres (aceptando en forma literal estas cifras en pro de la discusión inmediata) que estos salieran del campamento base unas treinta y seis horas antes de la batalla para tomar sus posiciones, a escondidas y sin ser vistos, al lado occidental de la ruina. Con el fin de dar tiempo a esta maniobra, se dio a los soldados dos noches para tomar las posiciones señaladas (Jos. 8:9, 13). La emboscada más pequeña de cinco mil hombres tendría menos dificultades para moverse hacia el occidente de Betel, y como resultado sólo fue necesario que se les despachara la víspera de la batalla (Jos. 8:12). Puestas las emboscadas, Josué vivaqueó en el valle que está al norte de Ai a plena vista del enemigo (Jos. 8:11ss.), haciendo que el oficial al mando de las fuerzas estacionadas en la ruina pensara que los israelitas estaban a punto de cometer las mismas tácticas erradas. Ignorante de la emboscada, la tropa de reserva estacionada en Betel que vio la huida simulada de los israelitas, emprendió una animada persecusión tras ellos (Jos. 8:15ss.). Cuando Josue dio la señal, los treinta mil soldados se levantaron para sorprender por la retaguardia a las fuerzas perseguidoras de los enemigos, mientras los otros cinco mil se quedaban a saquear Betel y a prenderle fuego (Jos. 8:19s.).

Esta reconstrucción de los hechos está basada en la evidencia presentada por el texto, y toma nota que "la ciudad" y "la ruina" se usan intercambiablemente. Puesto que las dos palabras difieran solamente en una consonante en hebreo (העיר y העי) hay un grado de confusión comprensible en la aplicación específica de las palabras a Betel como "la ciudad" y a Ai como la ruina. En Josué 8:12 se hace necesario leer "Betaven" en lugar de "Betel," con el texto oriental *K^e^thibh* y la edición Lagarde de la LXX (cf. Jos. 7:2), y al final del mismo versículo debe preferirse el *K^e^thibh* masorético y no el *Q^e^re*. La LXX indica claramente la presencia de una confusión textual en este versículo, con una lectura más corta, pero en todo caso, la lectura sugerida concuerda con el sentido general de la maniobra militar y resuelve cualquier conflicto que pudiera haberse sugerido en Jos. 8:9.

En lo que concierne a Siquem, las dificultades son de otro orden, y se relacionan en parte con el hecho de que Josué no tiene nada que decir en cuanto a la conquista de la Palestina central, lo cual es una situación más bien inesperada en vista de la importancia que la región asume en la historia posterior de la nación israelita. La presencia de Josué en las ceremonias del pacto celebradas en Siquem, que en tiempos aqntiguos era capital de la región y el lugar en que las tribus se reunían (Jos. 8:24, 30ss.), ha llevado a muchos especialistas a concluir que Siquem en aquel tiempo estaba bajo el control de los hebreos que no habían estado nunca en Egipto y, por lo tanto, no habían tenido parte en el Exodo, o que habían formado parte de un éxodo previo relacionado en alguna forma con los movimientos de los hicsos después que fueron expulsados de Egipto hacia el año 1570 A. C. Algunos autores llegan a ver el área de Siquem como el lugar donde se originaron las diferencias que más adelante surgieron entre Israel y Judá. Sea como sea, es claro por lo que dicen las tablillas Tell el-Amarna que el distrito alrededor de Siquem, por lo menos desde un siglo antes del tiempo de Josué estaba bajo el férreo control de un grupo militar que prestó poca atención al faraón egipcio y a muchos de los reyezuelos cananeos que le habían prometido lealtad. Además, es un hecho bien reconocido que en Génesis 34 hay una tradición de la antigua relación de los hebreos con Siquem, que no debió ser modificada necesariamente por los hechos de la peregrinacion en Egipto y el Exodo. Ciertamente la tradición de Josué 24, en que el líder israelita selló el pacto con la nación unida en una ciudad que no había podido reducir previamente, sería explicable si ya existía en Siquem un grupo mixto de clanes cananeos y hebreos, unidos en un pacto de parentesco y preservando la memoria de una asociación con el movimiento israelita.

Las excavaciones realizadas en el-Jib, identificada con la antigua Gabaón, descubrieron entre 1956 y 1959 los restos de una cultura que se remonta por lo menos a la Edad del Bronce Tardío, estrata IIb (1300-1200 A. C.), estando bien representada en los niveles de la Edad de Hierro.[80] Las excavaciones subsiguientes revelaron la presencia de cinco distintos niveles ocupacionales que datan desde

aproximadamente 2800 A. C. hasta aproximadamente 100 A. C. Aunque otros sitios pueden representar problemas en cualquier intento de correlacionar arqueológicamente el período de la conquista, los descubrimientos en El-Jib han mostrado por lo menos que la situación ocupacional de Gabaón en los primeros días de la conquista era la representada en el libro de Josué (cap. 9:21ss.).

No hay dudas que los relatos de las campañas militares que registra Josué son selectivas. Bien podría ocurrir, dentro de los límites de lo posible, que algunas de las batallas que se produjeron durante este importante período no hayan sido incluidas en la forma final de la tradición de la conquista, quizás debido a que fueron consideradas incidentales con respecto al propósito general del libro o del autor, esto es, el de demostrar que los israelitas finalmente ocuparon la tierra que fuera prometida a sus antepasados. Parece no existir una razón válida para atribuir a mitos y leyendas la carrera de Josué preservada por la tradición, puesto que todo lo que los autores originales estaban haciendo era dar todo el crédito por las victorias en Canaán a su reconocido héroe militar. Exactamente el mismo sistema lo emplean los tradicionalistas e historiógrafos por igual en el tiempo presente, cuando, en algunos sentidos la observación de los hechos detallados del caso podrían conducir a otras conclusiones. Todas las evidencias disponibles indican que Josué era la figura estratégica de todo el esquema militar de las cosas y que bajo su liderazgo inspirado se logró la conquista de Canaán, hazaña que se iba a recordar en tiempos venideros de un modo cercano a los términos épicos.

Aunque la tendencia general de los descubrimientos arqueológicos ha hecho altamente probable una fecha en el siglo décimotercero para el Exodo y la conquista, ha suscitado algunos problemas cronológicos que afectan al período de los Jueces en particular. Basándose en la referencia de I R. 6:1 al cuarto año de Salomón, se obtiene una cifra ligeramente inferior a cuatrocientos años para el período abarcado por Josué y los Ancianos, Jueces y Saúl. Sin embargo, si el principio de la conquista se pone en el año 1240 A. C. aproximadamente sobre bases arqueológicas, queda un período de solamente unos 230 años entre las actividades militares de Josué y la ascensión de David al trono, *ca.* 1010 A. C. Algunos autores han tratado de abreviar al período de los Jueces suponiendo que los relatos tienen que ver con las hazañas de héroes locales más o menos contemporáneos y no con una sucesión cronológica de héroes nacionales, y como resultado han podido comprimir los hechos entre el tiempo de Josué y la coronación de Saúl reudciéndolos a un período de unos ciento cincuenta años. Hay que poner cuidado con respecto al punto de vista de que los jueces hayan sido nada más que héroes locales, dado que aunque sus actividades pudieran haber estado confinadas a alguna área específica de la tierra prometida, la liberación que obtenían era ciertamente considerada de alcance nacional por el Libro de Jueces. Sin duda, por lo menos algunos de los jueces y las crisis que enfrentaron eran contemporáneas entre sí, y no estaban en estricta sucesión como podría parecer al leer superficialmente los Jueces.[81] Sin embargo, el verdadero problema no está

tanto en esta área sino en el método de computación utilizado por los escribas del Antiguo Cercano Oriente.

La diferencia entre 400 o más años y 230 años, cifras que son ambas posibilidades defendibles según el sistema occidental de contar, no es tan importante como los principios de compresión u omisión que finalmente determinaba la forma de los relatos del Antiguo Testamento que tratan con este u otros períodos similares de tiempo. En la antigüedad, los escribas normalmente tabulaban cada serie de reyes y de reinados en forma separada y no compilaban listas sincrónicas al estilo de los cronistas occidentales del presente. La falta de referencias en relación con otros contemporáneos en el período de los Jueces se puede comparar con omisiones similares para la historia de las dinastías XIII a XVII en el Papiro Turin de Reyes Egipcios. En esta fuente egipcia, una cantidad total de 450 años entre *ca.* 1786 y 1570 A. C., situación que ilustra los problemas que se producen y los métodos empleados para resolverlos.

Los anales mesopotámicos y las listas egipcias de reyes ilustran la tendencia de los antiguos escribas y cronistas a abreviar las secuencias históricas[82] y a hacer un uso selectivo de datos ejerciendo el principio de omisión y otros métodos de control sobre las fuentes. Por eso, parece no haber una razón válida para suponer que en general se aplicó una metodología diferente a una composición como el libro de Jueces. Por otra parte, es importante que quienes están acostumbrados a las tradiciones occidentales de expresión numérica exacta, comprendan que los números dados como tales--ocurran en fuentes bíblicas o extra-bíblicas--no deben ser cuestionados, puesto que bien podrían ser exactos en sí mismos en la forma que ahora tienen. Sin embargo, lo significativo es la forma en que los escribas antiguos interpretaron estos números, consideración que siempre debe tener presente el lector moderno. Sin embargo, desde el punto de vista de éste, es obvio que el período histórico en cuestión ofrece dificultades tanto de cronología como de detalle histórico, y estos no se pueden resolver completamente sin tener una información más completa.

No estaría fuera de lugar mencionar en esta coyuntura la relación anfictiónica de las tribus israelitas después del período de la inmediata ocupación del territorio de Canaán. La palabra "anfictionía" derivó de las ligas sagradas de las doce tribus en los primeros siglos del primer milenio A. C. en Grecia e Italia. Este concepto clásico fue aplicado por Noth y Alt a la organización de las tribus israelitas dada por Josué en Siquem cerca del Monte Gerizim (cf. Dt. 11:29; 27:12), donde se estableció una asociación de las tribus en torno a un santuario central, como medio de unificar su actividad religiosa y política.[83] Estos eruditos consideran este arreglo como similar a las anfictionías que más tarde fueron formadas por los doce miembros de la Liga Etrusca de Voltumna, o la Liga Griega de Delfos, que funcionaban en gran parte sobre la misma base.

A pesar de los argumentos persuasivos de Noth y Alt, hay dudas acerca de que haya existido alguna vez tal anfictonía en Canaán en esta forma. En primer lugar,

uno tendría que poder ver tal institución reflejada en la estructura social de la ocupación del sur de Palestina por los Filisteos, puesto que estos pueblos ya estaban aosicados en una confederación con objetivos defensivos. Sin embargo, parece que había solamente cinco ciudades de primera magnitud con las cuales se asociaron numerosas poblaciones de menor tamaño (I Sam. 6:18), lo cual ciertamente no se conforma con el cuadro general de una anfictionía egea clásica. Se podía esperar que los fillisteos se organizaran en esa forma, dado que su trasfondo egeo podía haberles dado al menos algún grado de familiaridad con ella. Esta contención todavía tendría validez, aun cuando en su forma más desarrollada la anfictionía es un poco posterior al período general en discusión, puesto que la existencia misma de los filisteos como grupo dependía en no pequeña medida de una estructura social compacta. Aun cuando la geografía del sur de Canaán era favorable para este tipo de organización, no hay evidencias de que los filisteos se hubieran agrupado en conformidad con el patrón anfictiónico de las naciones egeas. Según las fuentes bíblicas, ellos vivían en cinco ciudades independientes gobernadas por señores y gobernadores que se concertaban para actuar en bien de la nación como un todo, y podían anular decisiones disidentes o imprudentes hechas por un gobernador como individuo (I S. 29:1ss.).

En realidad, es más probable que las asociaciones de doce tribus miembros se haya orignado más bien en círculos semíticos y no en círculos griegos. En Génesis se pueden ver vestigios de grupos primitivos de este tipo, donde se enumeran doce tribus arameas (Gn. 22:20ss.), las doce tribus ismaelitas (Gn. 25:13ss.), y las doce tribus de Edom (Gn. 36:10ss.). La idea de hacer una configuración en función de seis o doce elementos, como bien se sabe, es de origen sumerio y no griego. Otros vestigios de federaciones entre vecinos de los israelitas, basada en el número seis y no en el doce, se puede ver en los seis hijos de Cetura y en una lista de clanes horeos (Gn. 36:20ss.). La idea de un santuario central en torno al cual se agrupaban las casas y otros edificios, representa el intento más antiguo de organización social en Mesopotamia, como lo indica la arqueología de Mesopotamia del período neolítico. Hay sólo un paso pequeño desde este concepto semita básico a la organización de las doce tribus en torno a un santuario central, y posteriormente a la anfictionía griega, que fue establecida sobre la base de una autoridad religiosa acreditada. Según se representa en Jueces, la asociación de tribus israelitas, en su mejor expresión, era sólo de un estilo de liga bastante suelta, y dependiente en una medida significativa de la economía filistea, debido a la inferioridad tecnológica de los pueblos hebreos.

Aunque los hebreos no tenían un gobierno formalmente organizado como los de las tierras vecinas, no se debe presumir en base a ello que la única autoridad que los Jueces podrían reclamar era de orden moral y espiritual. Esta opinión es una conclusión incorrecta de la sugerencia de Alt de que el liderazgo en el período de los jueces estaba basado únicamente en el reconocimiento de la posesión de algunos dones carismáticos. Como C. H. Gordon ha demostrado, los jueces no

fueron elevados a la posición de liderazgo simplemente porque se pensó que ellos mostraban cualidades inspiradoras o ciertos atributos místicos de personalidad.[84] Dada la naturaleza del reinado micénico y su equivalente entre los hebreos, ahora es evidente que los jueces siguieron el patrón familiar en los círculos egeos para la designación de los gobernantes o la selección de ellos de la clase gobernante. Aunque era posible que la inspiración solamente pudiera elevar a los miembros inferiores de la aristocracia, jamás se registra que la inspiración haya descendido sobre individuos cuyos padres hayan sido de un estatus inferior y no aristocrático durante la Edad Heroica. Así, aunque Jefte era hijo de una mujer que ocupaba una posición decididamente inferior en la escala social, realmente era un aristócrata por el lado de su padre Galaad, cuyo estatus le confería el privilegio de membresía en la clase guerrera o גבורי חיל.[85] Pese al tipo de liderazgo provisto por los jueces, había fuerzas internas de desorganización que obraban y que constituían una amenaza tan grave como los filisteos, los amalecitas o los madianitas, porque la estructura geográfica del país favorecía los agrupamientos territoriales y la perpetuación de dialectos distintivos, de las costumbres locales y de actitudes políticas especiales.

Aun cuando el santuario central se estableció definitivamente en Silo, había una cantidad de santuarios en existencia a los cuales se asociaban grupos o alianzas tribales de tiempo en tiempo. Así el santuario central no había ejercido una fuerza cohesiva como la de las anfictonías del Mediterráneo. El hehco mismo de que hubiera tantos lugares donde se realizaba la veneración religiosa parece ser otra razón más para dudar si en realidad hubo una anfictionía de las doce tribus del tipo visualizado por Alt y Noth durante este período. Además, cabe observar que la renovación del pacto (Jos. 24:1ss.) era una característica de las peregrinaciones en el desierto (Dt. 27:1ss.), y no se produce por influencia de las configuraciones griegas. Sería más prudente, con Bright, relacionar el origen de la estructura social de las tribus israelitas con el Sinaí y no con los patrones políticos o religiosos griegos de organización.[86] Alt y sus seguidores sin duda están en lo correcto en sus intentos por colocar la estructura social del período de Josué y los jueces dentro de las tradiciones de la edad heroica, pero en contra de esto hay que destacar que el concepto de "doce" se describe en los relatos de Josué y Jueces como el desarrollo normal del tipo de sistema tribal que funcionó durante el período de las peregrinaciones del desierto, haciendo mucho más probable que la organización en Canaán después de la Conquista sea de un origen independiente.

D. LA MONARQUIA

Con la iniciación de la Edad de Hierro, hacia el año 1200 A. C., se hacen menos confusos los problemas de historiografía y de cronología en general. Los humildes comienzos de la monarquía bajo Saúl han sido ampliamente ilustrados por las excavaciones de Albright en Gabaa. La rústica sencillez de los edificios

desentarrados y la presencia de tierra cultivada en el área indican la naturaleza limitada del poder real, y suministran un notable contraste con la riqueza y el vigor militar de los tiempos siguientes. Las tradiciones bíblicas que asocian a David con la música y al salmodia también han sido verficadas por las fuentes arqueológicas. Estas indican que Palestina se había destacado por sus logros musicales a través de varios siglos antes del tiempo de David. El cuadro de Bani-Hasan, que se puede fechar aproximadamente el año 1900 A. C. presenta a nómadas palestinos visitantes que caminan tras sus animales en Egipto acompañados por una lira,[87] mientras hay inscripciones en monumentos egipcios fechados unos 350 años más tarde que se refieren a ejemplos de música cananea.[88]

La poesía religiosa de los textos ugaríticos muestra estrecha afinidad con la fraseología de los Salmos hebreos.[89] De la misma fuente vienen referencias a una clase de personal del templo llamados *sarim*,[90] que ejercían funciones similares a las de los cantores hebreos durante la monarquía y los tiempos siguientes. Algunos de los siervos de David, designados en I R. 4:31 (cf. I Cr. 2:6) por la palabra אזרח que significa "aborigen" o "hijos nativos," y que poseían nombres cananeos tales como Hemán, Chalcol y Darda, estaban dedicados a diversas formas de actividad musical. Como tales, se les describe como "hijos de Mahol," expresión hebrea estrechamente relacionada con el griego ὀρχήστρα, usada para designar un área semicircular en la que el coro griego danzaba,[91] y significa "miembros de la liga orquestal." Otro reflejo de este interés musical apareció en la exacavación en Meguido al descubrir la sala del tesoro del palacio real. De esta área se recuperó una placa adornada con incrustaciones de marfil, que representa a un personaje real sentado en un trono. Está bebiendo de una pequeña fuente mientras un músico de la corte de pie delante de él, le entretiene pulsando las cuerdas de una lira.[92]

El informe del enviado egipcio Wen-Amon, hacia el año 1080 A. C. da una ilustración gráfica del modo en que se estaban expandiendo los negocios y el comercio en Palestina durante ese período.[93] La domesticación del camello en gran escala en el siglo doce A. C. trajo consigo un significativo crecimiento en el volumen del comercio de importación y exportación en el país. Tribus tales como las de Dan y Aser tuvieron participación en la actividad marítima (cf. Jue. 5:17), y la ampliación general del comercio en el Mediterráneo fue tal que la navegación mercantil fue organizada en convoyes con el fin de proporcionar una mejor protección contra piratas, filibusteros y otros asaltantes.[94] Las excavaciones arqueológicas en diversas tierras del Mediterráneo han confirmado la tradición bíblica que habla de una actividad marítima característica de los días de Salomón, y de la parte que los armadores fenicios tuvieron en ella, asunto que ya ha sido destacado en un capítulo anterior.

Bien pudiera ser que la amenaza planteada por el progreso tecnológico de Salomón a la economía interna de Arabia haya provocado la visita de la Reina de Seba (Sabá) a Jerusalén. Historiadores más antiguos tenían por costumbre relegar

a este personaje real a la esfera del mito y la leyenda, pero esto se debía a que se sabía comparativamente poco de la historia de los sabeos. Nómadas en sus orígenes, este pueblo se había hecho sedentario hacia el tiempo de Salomón,[95] y habían establecido su reino en la región que actualmente ocupa el moderno Yemen oriental. Así, establecidos, ejercían un buen control sobre las rutas de las caravanas que transitaban entre el norte de India, Mesopotamia y Palestina. Cuando Salomón adquirió el control del extremo norte de las rutas comerciales y trató de extenderlo a las áreas fronterizas de transjordania, planteó de inmediato una amenaza a los intereses económicos de la Arabia suroccidental en particular. La situación se vio agravada aun más por la expansión de su comercio marítimo, el cual estableció una seria competencia para las caravanas que recorrían las rutas terrestres. La urgencia de esta situación hizo que la reina sabeana emprendiera un agotador viaje de unos dos mil kilómetros a lomo de camello. Aunque la inscripción sabea más antigua se remonta sólo al siglo octavo A. C., fuentes cuneiformes dan a conocer que en el norte de Arabia hubo reinas que gobernaron grandes confederaciones de tribus desde el siglo noveno hasta el siglo séptimo A. C., y que en general desaparecen del cuadro histórico del sur de Arabia en el siglo sexto A. C.[96] Por lo tanto, no habría razón válida para desechar el relato de la visita hecha por la reina de Sabá a Salomón como si fuera legendaria (I R. 10:1ss.)[97].

La naturaleza inestable de las condiciones en Palestina después de la muerte de Salomón presentada por los relatos bíblicos también ha sido reforzado por los descubrimientos arqueológicos. La invasión del país por Sisac I de Egipto el año 925 A. C. fue parte de una campaña militar de mayor envergadura destinada a restaurar la fortuna de Egipto en el Cercano Oriente, hecho aclarado por la inscripción de Sisac en los muros del templo en Karnak. Con típica exageración oriental, esta inscripción describe al victorioso faraón egipcio conduciendo a los pueblos asiáticos a un estado de esclavitud.[98] El fragmento de una estela del período de Sisac fue desenterrado en Meguido, y muestra el alcance de sus conquistas en las regiones del Negueb y la Transjordania.[99]

Mientras Sisac estaba ocupado subyugando Palestina, la dinastía Aramea de Damasco estaba creciendo en vigor después de un comienzo humilde e inseguro. Según I R. 15:18ss. la sucesión de reyes se remonta a "Hezión, rey de Siria," y esta línea fue ampliamente confirmada en 1940 por el descubrimiento de la estela inscrita de Benhadad I en un sitio en Siria, unos ocho kilómetros al norte de Aleppo.[100] Desafortunadamente, este artefacto no identificó al individuo llamado "Rezón, hijo de Eliada," que según I R. 11:23s. atacó y ocupó Damasco en el período salomónico y posteriormente estableció una dinastía siria. Se ha pensado que el nombre Rezón es una corrupción de Hezión, el *Hadyan* de la estela de Benhadad, o alternativamente, un título que significa "príncipe."

Antes que la estela fuese descubierta,[101] era costumbre distinguir por lo menos tres reyes de Damasco llamados Benhadad. El primero era un aliado de Asa

cuando Baasa de Israel atacó a Judá (II Cr. 16:1ss.); el segundo era su hijo, identificado con Hadadezer (Adadidri) (I R. 20:34), que peleó contra Salmanasar III entre los años 853 y 845 A. C.; el tercero, el hijo de Hazael que asesinó a Benhadad II (II R. 8:15), y peleó contra Salmanasar III en 841 A. C. Fue una de estas personas la que dejó la estela de Melqart, y normalmente se le atribuye a Benhadad I.[102] Puesto que la estela está mutilada y se ha perdido el patronímico, es difícil estar seguros acerca de la mención o la identidad de Rezón, o siquiera acerca de la atribución de la estela a Benhadad I. La posición general adoptada por la escuela de Albright[103] era reunir los tres Benhadads bajo un solo nombre, Benhadad I, y asignarle un período de reinado de cuarenta años (*ca.* 880-842 A. C.). [104] Si el Benhadad de Acab y Joram es el mismo individuo que el Benhadad del rey Asa, tendría que haber reinado aproximadamente cincuenta y siete años, *ca.* 900-843 A. C., lo cual aunque no carece de paralelo, sería ciertamente poco usual. Sin embargo, si Benhadad I murió hacia el año 860 A. C., su sucesor, Benhadad II (Adadidri), sería entonces contemporáneo con Acab. Por el estilo de la escritura, Albright da una fecha media en las cercanías del año 850 A. C. a la estela, pero esta estimación es más bien tentativa, ciertamente no es una base segura para identificar a los tres Benhadades como una sola persona. Así que, por el momento, tenemos que considerar como no conclusivas las evidencias aportadas por la estela de Melqart acerca de esta materia.

Fuentes asirias han suministrado un testimonio independiente en cuanto a acontecimientos ocurridos en el reinado de Manahem de Israel (752-742/41 A. C.). Los anales cuneiformes de Tiglatpileser III, caudillo emprendedor que usurpó el trono de Asiria hacia el año 745 A. C. y emprendió una serie de campañas contra Siria y Palestina, registran el modo en que el rey Manahem (II R. 15:17ss.) fue obligado a hacerse tributario del régimen asirio.[105] El jefe de este reino resurgente, que era conocido por los israelitas como Pul, aunque probablemente su nombre original fuera Pulu,[106] aparece posteriormente en la escena israelita como aliado de Acaz de Judá (732/31-716/15 A. C.) ante un ataque lanzado contra éste por una coalición siro israelita (II R. 16:7). Tiglatpileser III marchó contra los aliados, capturó Galilea, puso sitio a Damasco, ocupó la llanura filistea y llevó un gran número de prisioneros.[107] Otras incursiones asirias ocurrieran en el año 727 A. C. aproximadamente, bajo Salmanasar V (727-722 A. C.), el sucesor de Tiglatpileser III, y bajo Sargón II (722-705 A. C.), cuando Samaria se negó a pagar tributo a Asiria. Samaria cayó el año 722 A. C.[108] y no el año 721 A. C. como Bright afirma,[109] y su colapso se describe en el acostumbrado lenguaje gráfico de los anales de Korsabad.[110]

Hasta el momento no hay descubrimientos arqueológicos que hayan proporcionado evidencias conclusivas en cuanto a la cuatividad de Manasés en Babilonia (II Cr. 33:10ss.). Sin embargo, hay fuentes cuneiformes que han preservado una referencia a la visita que hizo a Nínive hacia el año 678 A. C. por orden de Esarhadón:

Convoqué a los reyes de Siria y a los que están al otro lado del mar: Baalu, rey de Tiro, Manasés rey de Judá...Musurri, rey de Moab... veinte reyes en total. Les di las órdenes...[111]

Contrariamente al argumento de que Manasés no pudo haber visitado Babilonia en ese tiempo en ninguna forma porque estaba en ruinas, está el hecho de que, según el relato cuneiforme, Esarhadon reconstruyó Babilonia inmediatamente después de su destrucción por Sennaquerib.[112] El nombre "Manasés, rey de Judá" aparece en el prisma de Esarhadón,[113] y también en el prisma de Asurbanipal,[114] como parte de una lista de veintidós tributarios de Asiria. El relato de Cronicas sobre la cautividad de Manasés tiene un paralelo en la captura y posterior liberación de Necao, faraón de Egipto, por Asurbanipal, según se preserva en el cilindro de Rassam.[115] Puesto que la revuelta en apoyo de Shamash-Shum-Ukin, gobernador de Babilonia que puso una grave amenaza militar al poder asirio, ocurrió durante el reinado de Manasés, bien pudiera ser que éste estuviera involucrado en alguna medida en un movimiento para abatir el dominio asirio sobre el Cercano Oriente.[116]

E. CAUTIVIDAD Y RETORNO

La historicidad de la cautividad bailónica de Judá ha sido ampliamente verficiada por fuentes arqueológicas, hecho que demuestra lo incorrecto de los puntos de vista que sostienen que no hubo un exilio significativo ni un gran retorno.[117] Las excavaciones en Laquis, Debir, Betsemes, Betsur, y otros sitios han mostrado en forma conclusiva que hubo una ruptura casi completa en la vida urbana del reino del sur, Judá, luego de las incursiones babilónicas, las que terminaron el año 581 A. C. Los restos de cerámica recuperados de niveles contemporáneos indican la existencia de una fase que precedió los tipos cerámicos persas del siglo quinto A. C. De la Sefela palestina se han obtenido asas de jarros estampados que datan entre 598 y 587 A. C., mientras las excavaciones en Laquis, Tell-en-Nasbeh, y artefactos recobrados en el sitio de la Puerta de Istar en Babilonia han suministrado pruebas conclusivas de la devastación y despoblación de Judá y la presencia de exiliados judíos en Babilonia desde el año 597 A. C. hacia adelante.[118]

El período del Imperio nuevo (612-539 A. C.) de Babilonia presenta ciertos problemas de identificación e historicidad que desde hace tiempo han sido una fuente de discusión. Una de estas tiene que ver con la relación entre Nabonido y Belsasar a la luz de ciertas afirmaciones de Daniel. Nabonido, el último rey de Babilonia (556-539 A. C.), era de linaje sacerdotal; es probable que su madre fuera sacerdotisa de Sin, la deidad Luna.[119] Nabonido era un hombre de una cultura considerable, que restauró el templo de la diosa Luna en Ur y mantuvo un

pequeño museo de antigüedades en el recinto del templo, parte de lo cual salió a luz cuando las excavaciones de Woolley desenterraron sus fundaciones.[120] Nabonido también dio instrucciones a sus emisarios para que coleccionasen inscripciones antiguas y otros artefactos similares de diversas localidades de Mesopotamia, y es el responsable de la compilación de una cronología de los reyes babilónicos.

Los sacerdotes de Marduk, dios patrono de Babilonia, se resintieron ante muchas de las innovaciones religiosas que Nabonido introdujo, y consideraron la restauración de ritos y ceremonias largamente olvidados como algo que estaba bordeando la impiedad. Antes de comenzar una serie de campañas en Cilicia y Siria, hacia el año 554 A. C.,[121] nombró a su hijo Bel-shar-usur (Belsasar), su *maru restu*, o hijo primogénito, regente del imperio; y hacia el año 552 A. C. cambió su residencia real al oasis de Teima en el desierto de Arabia, al sudeste de Edom. Es difícil decir con certeza si las razones para este cambio fueron religiosas o comerciales.[122] En todo caso, se quedó allí por diez años, y levantó lujosos edificios al estilo babilónico.[123] Es claro que Nabonido estaba tan ocupado en Teima con sus asuntos que descuidó su visita a Babilonia a fin de celebrar la festividad de Año Nuevo, acontecimiento importante que constituía el clímax de los ritos cúlticos anuales de Babilonia. Este abandono del deber fue sacrílego, por decir lo menos, y parece haber contribuido al creciente estado de tensión e intranquilidad que había en el imperio.[124]

La referencia en Dn. 5:30 a Belsasar como el último rey de Babilonia ahora se puede entender a la luz de estos antecedentes. Belsasar era único en la antigüedad babilónica como ejemplo de príncipe de la corona que es oficialmente reconocido como coregente. Dos documentos legales existentes registran los votos tomados por Nabonido el rey, y Belshar-usur el príncipe coronado, que datan de los años doce y trece de Nabonido. Estos no tienen paralelo en las fuentes cuneiformes.[125] El hecho de que Belsasar sea mencionado en Dn. 5:18 como "hijo" de Nabucodonosor está en completo acuerdo con el uso semita, que frecuentemente emplea la designación "hijo" como sinónimo de "descendiente." Nitocris, madre de Belsasar, parece haber sido hija de Habucodonosor,[126] heciendo de este modo a Belsasar su nieto en línea directa.

Aunque los documentos oficiales de este período emplean para su fechas los años de reindado de Nabonido, es muy probable que Daniel haya usado como fechas de referencia las de los años de coregencia (Dn. 7:1; 8:1). Una inscripción de Harran asigna diez años al exilio arábigo de Nabonido,[127] y esto, junto con otras fuentes, implicaría que el personaje real (Dn. 5:30) que fue muerto el año 539 A. C. fue en efecto, Belsasar. La postura de Daniel como "tercero" en el escalafón político, queda demostrado que era correcta, e indica que era un prominente funcionario del estado (Dn. 5:16, 29). El resultado de todo esto es que afirmaciones anteriores hechas por eruditos críticos en el sentido de que Belsasar no era histórico[128] han quedado como completamente erróneas,

habiéndose formulado en base a un concocimiento imperfecto de la situación histórica. Igualmente inválidadas son las objeciones de Rowley en el sentido de que la designación de Belsasar como rey del imperio neobabilónico, que él considera como un "grave error histórico."[129] Las fuentes cuneiformes han mostrado que Belsasar estuvo asociado con Nabonido en el gobierno del reino, pero en calidad de subordinado, porque hablan de él específicamente como *mar sharri* o "hijo del rey," y nunca como *sharru* o "rey."

Otro importante problema de identificación tiene que ver con lo que Rowley ha llamado "la ficción de Darío el Medo," un hombre que, según Daniel 5:30, 31, llegó al poder después de la muerte de Belsasar.[130] Dado que Darío el Medo no se nombra aparte de los relatos del Antiguo Testamento, y puesto que las inscripciones cuneiformes no registran la existencia de ningún rey entre Nabonido-Belsasar y la ascensión de Ciro al trono, son muchos los estudiosos liberales que niegan la historicidad de Darío el Medo, y los relatos respecto de su reinado han sido considerados una mezcla de confusas tradiciones.[131] Pero debido a que estos relatos llevan todas las marcas de un escrito histórico acreditado, otros eruditos lo han tomado como un producto genuino de su época, particularmente dada la notable falta de material histórico de la época neobabilónica que podría de otro modo invalidar tal acercamiento, o por lo menos introducir considerables modificaciones.

El descubrimiento de uno de los textos de Nabonido en Harrán, escrito en cuneiforme babilónico, saca al luz una referencia al "rey de los medos" en el décimo año del reinado de Nabonido (546 A. C.). D. J. Wiseman identifica a este rey con Ciro el persa, suponiendo que usó el título rey de los medo además de la designación más acostumbrada de "rey de Persia, rey de Babilonia, rey de las tierras."[132] Así Wiseman traduciria Dn. 6:29 como "en el reinado de Dario, esto es, en el reinado de Ciro el Persa."[133] Aunque Ciro estaba relacionado con los medos a través de su madre Mandane, era costumbre de los reyes Aqueménidas remontar su linaje a un origen persa en la victoria de Aquemenes sobre Sennaquerib el año 681 A. C. Así la referencia a la "simiente de los medos" (Dn. 9:1) debe implicar que los antepasados de Darío por la línea paterna eran medos. Esto, como Rowley ha señalado, no describe a Ciro el persa en forma exacta.[134] Además, en ningún lugar se habla de Ciro como el "hijo de Asuero," siendo en realidad hijo de Cambises, rey de Ansán (Elam).

Argumentando a partir de fuentes cuneiformes, Winckler, Riessler y Boutflower igualan a Darío el medo con Cambises, hijo de Ciro, procedimiento que obtuvo la observación de Rowley de que era "el único esfuerzo de armonizar el libro de Daniel con la historia conocida que puede pretender alguna plausibilidad."[135] Boutflower alega que en el primer año de Ciro después de la caída de Babilonia, Cambises guardaba la misma relación con su padre que Belsasar con Nabonido, y que Cambises fue posteriormente designado por Ciro como el sucesor de Belsasar. Sin embargo, Dubberstein muestra que varias de las

tablillas fechadas en el primer año de Cambises habían soportado el confuso sistema de fechación de los escribas, y deduce que Ciro había hecho a Cambises su coregente precisamente antes de emprender la que sería su campaña final, el año 530 A. C. Así, Cambises no fue conocido como rey de Babilonia poco después que la ciudad cayó ante Ciro, y por lo tanto, difíclmente podría ser identificado con Darío el medo. Por cierto, como Dubberstein señala, postular un reinado doble al principio del período de Ciro, y no al final, es algo que no tiene apoyo ni en los cuneiformes ni en la tradición.[136]

Whitcomb ha propuesto una solución alternativa al problema que resulta más creíble, y que también está basada en fuentes cuneiformes.[137] Hace notar que la mayoría de las traducciones de la Crónica de Nabonido hechas desde que fuera publicada la primera por T. G. Pinches[138] no han hecho distinción entre dos individuos distintos, Gubaru y Ugbaru, mencionados en las líneas 15 a 22 de la Columna III de la Crónica, y en cambio los han identificado con el Gobrias mencionado por Jenofonte.[139] La traducción de Sidney Smith, publicada el año 1924,[140] sí hace esa distinción y sugiere que el cronista trató de distinguir entre Ugbaru de Gutio y Gubaru, siendo el primero el Gobrias de Jenofonte, que murió después de la caída de Babilonia; mientras el segundo fue posteriormente designado por Ciro como gobernador de la Babilonia del sur.

Whitcomb ha sugerido en forma muy plausible que Ugbaru, el gobernador de Gutio, fue uno de los que condujo a la victoria al ejército persa en Babilonia el año 539 A. C. y que murió unas tres semanas más tarde de este hecho, posiblemente debido a algunas heridas. Entonce Gubaru fue nombrado gobernador de Babilonia y de la región de más allá del río por Ciro, posición que parece haber ocupado por un lapso de catorce años por lo menos[141] y es mencionado en el libro de Daniel bajo el nombre Darío el medo. Esta teoría tiene el mérito indudable de estar basada en una lectura exacta de la crónica de Nabonido y no en fuentes secundarias, y deja en claro que lo menos que se puede hacer es reabrir todo el problema relacionado con Darío como personaje histórico acreditado, sea cual fuere la naturaleza de su verdadera identidad como resultado final.

Aunque Rowley acumuló una buena cantidad de erudición en su esfuerzo por mostrar fundamentalmente la naturaleza no histórica de Darío el medo, sus trabajos se vieron muy viciados por el hecho de que basó sus argumentaciones en fuentes secundarias inexactas y poco dignas de confianza. Como resultado, cuando escribe de Gobrias, está pensando, como Whitcomb ha demostrado,[142] no solamente en una combinación del Gubaru y el Ugbaru de las fuentes cuneiformes, sino también en el Gobrias de Herodoto[143] y Jenofonte, y en el "Gaubaruva, hijo de Mardonio, un persa" de la inscripción de Behistún. Es claro que un personaje compuesto como éste jamás ha existido en la historia, pero eso es muy diferente de decir que, por lo tanto, Darío el medo tampoco es histórico.

El no notar que la traducción de Pinches contenía algunas inexactitudes que llevaban a identificar a uno solo, así llamado Gobrias en la Crónica de

Nabonido[144] dio como resultado que muchos eruditos trataran de relacionar a Darío el medo con ese Gobrias y también con el individuo mencionado por Heródoto y Jenofonte. Este punto de vista se puede seguir hasta sus fases más antiguas en un período bastante anterior al descubrimiento de la Crónica de Nabonido, estando representado primero en los escritos de Des-Vignoles y posteriormente comentado, entre otros, por Babelon, Pinches, Wright, R. D. Wilson y Albright.[145] Cuando la traducción de Sidney Smith distinguió exactamente entre Ugbaru y Gubaru, por primera vez quedó en claro que se estaba describiendo a dos personajes distintos, posibilitando entonces la identificación de Gubaru con Darío el medo sin mayores dificultades.

La historicidad de hechos mencionados en composiciones como Esdras y Nehemías ha sido sustancialmente vindicada por los descubrimientos arqueológicos, al igual que ocurre con otros períodos de la historia hebrea. Aunque autores anteriores frecuentemente alegan que no hay evidencias que indiquen que Ciro haya hecho un decreto, hacia el año 538 A. C., del carácter señalado en Esd. 1:2ss.; 6:3ss.,[146] la investigación ha permitido que los especialistas muestren más allá de toda duda que el edicto de Ciro fue genuino,[147] y estimen el efecto que esta promulgación tuvo sobre los elementos cautivos que había en la población de Babilonia. Según Esd. 6:1ss., el segundo decreto, una *dikrona* o memorandum de una decisión real, fue descubierto en los archivos en Acmeta (Ecbátana), donde Ciro, según se sabe, estuvo durante una temporada el año 538 A. C., el primer año de su reinado.

Sin embargo, el problem más grave relacionado con este período quizás no sea de historicidad tanto como de cronolgía, y tiene que ver con el orden general de los sucesos según se reflejan en Esdras y Nehemías. Parte de la dificultad radica en el hecho de que estas obras han pasado ciertas fases de transmisión en que han dado como resultado la disponibilidad de recenciones ligeramente diferentes para el estudio. Sin embargo, en lo principal, el problema se vuelve en uno que tiene que ver con la fecha del regreso de Esdras a Jerusalén, puesto que la fechación de la actividad de Nehemías no ofrece el mismo grado de dificultad. El punto de vista tradicional de que Esdras precedió a Nehemías, llegando a Jerusalén hacia el año 458 A. C., y con Nehemías, apareciendo en escena como gobernador civil hacia el año 4450 A. C. con el fin de reedificar los muros y resolver ciertas dificultades económicas, fue puesto en dudas por primera vez por A. van Hoonacker,[148] que reordenó el texto bíblico en un intento de arreglar lo que le pareció un cuadro completamente confuso de los acontecimientos. Van Hoonacker defendió el punto de vista de que Nehemías precedió a Esdras.[149] No hay dudas de que la tradición histórica más bien confusa de Esdras y Nehemías ha concedido algún grado de legitimidad a ambos puntos de vista, y en algunos sectores ha hecho que se produzcan afirmaciones más confiadas que lo que las evidencias existentes permiten, haciendo así que sea meritoria la advertencia de Noth en el sentido de ser cautelosos.[150]

Algunas objeciones al punto de vista tradicional han sido descritas como "casi insuperables,"[151] pero no son tan graves como algunos eruditos han imaginado. Olmstead ha mostrado que las condiciones de viaje en el imperio persa, hacia el año 458 A. C., no eran en modo alguno tan inseguras como han alegado algunos que se oponen a la prioridad de Esdras sobre Nehemías.[152] Además, la tarea inmediata de Esdras según se presenta en el libro que lleva su nombre no era proclamar la naturaleza obligatoria de un nuevo libro de la ley[153] en cuanto a la regulación de la vida religiosa de la comunidad que retornó en base a una tradición largamente establecida que se encontraba en la Torah. Si por "fracaso" de su misión allí se entiende la ausencia de un éxito inicial, entonces la incapacidad de Esdras para organizar la vida de la teocracia en función de los preceptos de la ley, en su primera visita a Jerusalén, no es tan increíble como supondría Bright.[154] Atribuir tales resultados a deficiencias personales de Esdras es ignorar un factor recíproco importante, a saber, la bajeza moral de los judíos en Judea, cuyas normas de conducta estaba tratando de regular. En realidad, las actividades de Esdras fueron un anticipo de la situación ocurrida bajo Nehemías el año 433 A. C., en circunstancias sorprendentemente paralelas. En consecuencia, no sería más correcto implicar que las reformas iniciales de Nehemías fracasaron debido a los abusos que surgieron a raíz de su ausencia temporal que comenzó el año 433 A. C. de lo que sería considerar la primera misión de Esdras un fracaso sencillamente porque las condiciones anteriores que había tratado de suprimir mostraron señales de resurgimiento durante su ausencia de Jerusalén. Bien podría ser que el antagonismo local contra Esdras se haya producido porque su misión prometía más éxito que fracaso, y una expliación de su salida de Jerusalén sería que sus enemigos políticos se las habían arreglado para asegurarse que fuera llamado de regreso. Sin embargo, una alternativa más probable es sencillamente que al finalizar el período de dos años de servicio, Esdras regresó a la oficina administrativa central en calidad de Secretario de Estado para Asuntos Judaicos, con el fin de presentar a sus superiores mesopotámicos un informe sobre la situación en Judea.

Los argumentos para una inversión de la cronología tradicional en base a ciertos pasajes en Nehemías (por ejemplo, 12:26, 47), no se pueden usar adecuadamente con el propósito de demostrar secuencias cronológicas, puesto que en su calidad de *tirsata* o gobernador civil sería más natural que Nehemías diera preferencia a sus propias actividades al compilar sus memorias. Igualmente importante para el punto de vista tradicional es la observación de Gordon en el sentido de que un entusiasta religios "impráctico," tal como se pinta a Esdras, habría necesitado un firme respaldo administrativo de una persona disciplinada del calibre de Nehemías con el fin de contrarrestar los errores y los descuidos de un acercamiento demasiado entusiasta al escenario social y religoso contemporáneo.[155] Como último recurso hay que comprender que ninguna reconstrucción cronológica está completamente libre de dificultades, como se

observará en seguida, y esto se debe en parte a la naturaleza más bien confusa de los relatos bíblicos y a la falta de confirmación extra-bíblica específica de la fecha de Esdras. Sin embargo, al que esto escribe parece poco sabio que los estudiosos rechacen la posición tradicional en materia cronológica con el fin de adoptar una que está llena de mayores incertidumbres.

Hay pocos documentos judíos que se puedan fechar en el siglo cuarto A. C., y la situación se agrava para el historiador por el hecho de que ni las fuentes egipcias ni las babilónicas suministran información alguna acerca de sus colonias judías, en contraste con la situación del siglo quinto. Sin embargo se sabe que en el último período persa el estado judío fue reconocido por los persas como una república religiosa[156] que, al igual que su equivalente del norte de Siria, Hierápolis, tuvo el permiso para establecer sus propios impuestos del templo y para emitir sus propias monedas de plata basadas en la norma *darkemon* ["dracma," RVR 60] mencionada en I Cr. 29:7.[157] De jarras de este período se han recuperado impresiones de sellos, y, aunque la redacción es oscura, parecen indicar que las jarras se empleaban para recaudar algún tipo de impuesto.[158]

Según Hecateo de Abdera, hubo un movimiento de miles de judíos hacia Egipto como inmigrantes voluntarios y mercenarios durante el reinado de Ptolomeo Lago, hacia el año 300 A. C. Este resultó ser uno de los pasos más importantes en el proceso de helenización de los judíos después de las conquistas de Alejandro Magno. Las excavaciones de Sellers en Beth-zur en 1931 demostraron que esta tradición era sustancialmente correcta, al descubrir una moneda que llevaba el nombre de Ezequías, con toda probabilidad el sumo sacerdote mencionado en esta conexión por Hecateo.[159] Según lo indica la *Carta de Aristeas,*[160] es muy probable que Ptolomeo I haya conducido a muchos judíos como prisioneros de una o más de sus hazañas militares en Palestina,[161] y esto ayudaría a explicar la presencia de tantos judíos en Egipto durante este período general. Sea como fuere, la existencia de una gran comunidad judía llevó finalmente a la traducción de las Escrituras al griego, tarea que comenzó con la traducción de la Torah al idioma vernacular en le tercer siglo A. C. El resultado de esta actividad es una versión que abrió el camino para una comunicación más adecuada entre judíos y gentiles, y que para muchos en la iglesia cristiana primitiva constituían las Escrituras por *excelencia.*

El panorama histórico del período seléucida está bien atestiguado por una variedad de fuentes, así como la era de la dominación romana de Palestina desde el año 63 A. C. Importantes aclaracaciones históricas sobre esta era han sido producto de los descubrimientos en las proximidades de Wadi Qumrán, y estas testifican en parte de la turbulencia e inquietud que caracterizó esta fase de la historia judía. Su final se marca el año 70 D. C., cuando la república judaica fue arrasada por los ejércitos de la Roma imperial.

NOTAS DE PIE DE PAGINA: QUINTA PARTE. CAPITULO II. PROBLEMAS DE LA HISTORIA DEL ANTIGUO TESTAMENTO

[1] Cf. *ARI*, p. 3.

[2] Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels* (1895), pp. 322ss.; B. stade, *Geschichte des Volkes Israel* (1887), I, pp. 145ss.; cf. E. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme* (1906), pp. 249ss.

[3] Por ej. E. Dhorme, *La religion des Hébreux nomades* (1937), p. 69.

[4] Palabras tales como "saga" y "tradición" que aparecen en esta obra se usan sin prejuicio en cuanto a la naturaleza histórica del material en discusión.

[5] Entre muchas otras fuentes de información se incluyen *FSAC*, pp. 236ss.; R. de Vaux, *RB*, LIII (1946), pp. 321ss., LV (1948), pp. 321ss., LVI (1949), pp. 5ss.; *LAP*, pp. 54ss.; H. H. Rowley, *BJRL*, XXXII (1949), pp. 3ss., reimpreso en *The Servant of the Lord and Other Essays* (1952), pp. 271ss.; *WBA*, pp. 40ss.

[6] W. F. Albright, *JBL*, LVIII (1939), pp. 91ss.; *FSAC*, pp. 154s. Véase el punto de vista de que Abraham era un príncipe mercader que vivía en una ciudad del norte de Mesopotamia, en C. H. Gordon, en D. W. Thomas y W. D. McHardy (eds.), *Hebrew and Semitic Studies presented to Godfrey Rolles Driver* (1963), p. 77; *GBB*, pp. 287s., ern *JNES*, XVII (1958), pp. 28ss., y en A. Altmann (ed.), *Biblical and Other Studies* (1963), p. 8.

[7] *BHI*, p. 70.

[8] W. F. Albright, *BASOR*, N. 83 (1941), p. 34, N. 88 (1942), p. 36; Albright en *JBL*, LIV (1935), pp. 193ss.; J. A. Wilson, *The Culture of Ancient Egypt* (1956), pp. 156s.

[9] Cf. G. E. Mendenhall, *BA*, XI, N. 1 (1948), p. 16.

[10] W. F. Albright, *JAOS*, LXXIV (1954), pp. 227ss.

[11] Cf. C. H. Gordon, *BA*, III, N. 1 (1940), pp. 1ss.; R. T. O'Callaghan, *CBQ*, VI (1944), pp. 391ss.; E. A. Speiser, *JBL*, LXXIV (1955), pp. 252ss.; A. E. Draffkorn, *JBL*, LXXVI (1957), pp. 216ss.

[12] M. R. Lehmann, *BASOR*, N. 129 (1953), pp. 15ss.; cf. *ANET*, p. 191.

[13] *FSAC*, p. 165; cf. J. P. Free, *JNES*, III (1944), pp. 187ss.

[14] *BHI*, p. 72; *BANE*, p. 204; cf. R. Walz, *ZDMG*, CI (1951), pp. 29ss., CIV (1954), pp. 45ss.

[15] D. J. Wiseman y A. Goetze, *JCS*, XIII (1959), pp. 29, 37; D. J. Wiseman, *The Alalakh Tablets* (1953), N. 269:59; S. Moscati, *Rivista degle Studi Orientali*, XXXV (1960), p. 116; W. G. Lambert, *BASOR*, N. 160 (1960), p. 42.

[16] A. Parrot, *SRA*, XXXII (1955), p. 323.

[17] P. Montet, *Byblos et l Egypte* (1928), p. 91 y pl. 52.

[18] W. F. Albright, *JBL*, LXIV (1945), p. 288; R. de Vaux, *RB*, LVI (1949), p. 9 n. 4s.

[19] *Ibid.*, p. 9 n. 8. Cf. C. H. Gordon en *Biblical and other Studies*, p. 10.

[20] El relieve esculpido de Tell Halaf (*LAP*, p. 55 y pl. 25) está lejos de ser "una de las más antiguas representaciones del camello que se conoce." Acerca de la antigüedad de la domesticación del camello en la India, veáse M. Wheeler, *The Indus Civilisation* (1953), p. 60.

[21] *BHI*, p. 72; K. A. Kitchen, *NBD*, pp. 181ss.

[22] Por ej. B. W. Anderson, *Understanding the OT* (1957), p. 46 n. 3; *BHI*, p. 73, *et al.*

[23] A. Pohl, *Orientalia,* XIX (1950), p. 509.

[24] Acerca de Ras Shamra, véase C. F. A. Schaeffer, *Ugaritica*, I (1939), pp. 54ss.; acerca de Hazor, Y. Yadin et. Al., *Hazor II* (1960), p. 86 y pl. 115; acerca de Egipto, H. J. Kantor en *Relative Chronologies in Old World Archaeology* (ed. R. W. Erich), pp. 10ss.

[25] *IOTT*, p. 108.

[26] N. Glueck, *BA*, XVIII, N. 1 (1955), p. 4.

[27] Glueck, *The Other Side of Jordan* (1940), pp. 114ss. y *BA*, XVIII, N. 1 (1955), pp. 2ss.; *WMTS*, p. 71.

[28] Nm. 13:22. Su nombre original pudo haber sido Quiriat-arba (Gn. 23:2; 35:27), por eso la glosa explicativa de Gn. 13:18.

[29] *FSAC*, pp. 68s., 72.

[30] *BHI*, pp. 75s.

[31] T. J. Meek, *AJSL*, LVI (1939), pp. 113ss.; J. G. Griffiths, *JNES*, XII (1953), pp. 225ss. Los esfuerzos de Noth, *UP*, pp. 178s., por desechar esta evidencia son poco convincentes.

[32] W. F. Albright, *JAOS*, LXXIV (1954), p. 229.

[33] W. C. Hayes, *A Late Middle Kingdom Papyrus in the Brooklyn Museum* (1955); K. A. Kitchen, *NBD*, p. 658.

[34] M. Greenberg, *The Hablpiru*, pp. 56s. Acerca de la mención de los habiru en ciertos textos egipcios, véase *ANET*, pp. 22, 247, 255, 261.

[35] H. M. Orlinsky, *Ancient Israel*, p. 33.

[36] Cf. G. Steindorff y K. C. Steele, *When Egypt Ruled the East* (1942), p. 88. El nombre "Hicsos" aparece en los Textos Execratorios de Egipto ya en el año 1960 A. C. en la forma *hekau khasut.* Acerca de su origen palestino véase A. Alt, *Die Herkunft der Hyksos in neuer Sicht* (1954), pp. 26ss.

[37] M. Noth en *Festschrift Otto Eissfeldt* (ed. J. Fueck, 1947), pp. 181ss.; H. Cazelles, *RB*, LXII (1955), pp. 321ss.; *WBA*, pp. 60ss.

[38] *BHI*, pp. 112.

[39] Acerca de la interpretación del período como una expresión convencional de una *era*, cf. C. H. Gordon, *New Horizons in OT Literature* (1960), p. 13.

[40] Cf. K. A. Kitchen y T. C. Mitchell, *NBD*, p. 214.

[41] J. W. Jack, *The Date of the Exodus* (1925), pp. 200ss.

[42] B. Couroyer, *L Exode* (1952), p. 11.

[43] J. Garstang, *Joshua-Judges* (1931), p. 146.

[44] Para una reseña de los trabajos realizados en el sitio hasta 1956, véase R. K. Harrison, *The Churchman,* LXX, N. 3 (1956), pp. 157ss; cf. K. M. Kenyon, *Digging Up Jericho* (1957).

[45] Cf. W. M. F. Petrie, *Tell el Amarna* (1894); J. A. Knudtzon y O. Weber, *Die El-Amarna Tafeln* (1915); S. A. B. Mercer, *The Tell el-Amarna Tablets* (1939).

[46] G. L. Robinson, *The Bearing of Archaeology on the OT* (1941), p. 58; cf. *ANET*, pp. 262ss.; *LAP*, pp. 98ss.

[47] Cf. J. A. Knudtzon, *Die El-Amarna Tafeln,* N. 286, línezs 55ss.; *ANET*, p. 488.

48 H. R. Hall, *The Ancient History of the Near East* (1926), p. 409.

49 Ch. Virolleaud, *BASOR*, N. 77 (1940), p. 32.

50 Cf. J. Bottéro, *Cahiers de la Société asiatique*, XII (1954), pp. 10ss.; Greenberg, *The Hab/piru*, pp. 3ss.

51 W. F. Albright, *The Archaeology of Palestine and the Bible* (1935), pp. 206ss.; cf. *FSAC*, p. 240; *BASOR*, N. 77 (1940), p. 33; *Vocalisation of the Egyptian Syllabic Orthography* (1934), p. 42, VII. B. 4; *ARI*, p. 200 n. 8 Cf. T. J. Meek, *Hebrew Origins* (ed. de 1960), pp. 11ss.

52 Cf. H. W. Rowley, *From Joseph to Joshua* (1950), pp. 45ss.

53 C. de Wit, *The Date and Route of the Exodus* (1960), p. 11. Cf. *BHI*, pp. 124s.; M. Noth, *Festschrift Otto Procksch* (1934), pp. 99ss.; J. Lewy, *HUCA*, XIV (1939), pp. 587ss., XV (1940), pp. 47ss.; E. Dhorme, *Revue de l'Histoire des Religions*, CXVIII (1938), pp. 170ss.; J. W. Jack, *PEQ* (1940), pp. 95ss.; H. H. Rowley, *PEQ* (1942), pp. 41ss.

54 P. Montet, *Les nouvelles fouilles de Tanis* (1929-33).

55 Cf. *WMTS*, p. 74s.

56 Cf. J. A. Wilson, *AJSL*, XLIX (1933), pp. 275ss.; B. Gunn, *AASOR*, XII (1933), p. 38 n. 93.

57 T. J. Meek, *Hebrew Origins*, p. 35; *WMTS*, p. 274.

58 *WMTS*, pp. 72, 75.

59 Pitom fue identificada en 1883 con Tell el-Mashkuta por E. Naville, *The Store-City of Pithom* (1885), pero las "cámaras de almacenaje" que dijo haber descubierto, en exámenes posteriores resultaron ser fortificaciones.

60 Cf. A. H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica* (1947), I, pp. 169ss.

61 FSAC, p. 255.

62 P. Montet, *Le Drame d Avaris* (1940), pp 18ss. cf. S. Caiger, *Bible and Spade* (1936), pp. 66ss.

63 R. M. Engberg, *The Hycsos Reconsidered* (1939), p. 49, ha observado que esta afirmación jamás ha sido probada arqueológicamente.

64 W. Spiegelberg, *Zeitschrift für Aegyptische Sprache*, XXXIX (1896), pp. 1ss.

65 *FSAC*, pp. 255s.

66 *WMTS*, p. 274.

67 Cf. T. J. Meek, *Hebrew Origins*, p. 31.

68 N. Glueck, *The Other Side of the Jordan*, pp. 114ss.

69 Cf. W. F. Albright en *The Jews: Their History, Culture and Religion* (ed. L. Finkelstein, 1949), p. 5.

70 Cf. N. Glueck, *BASOR*, N. 55 (1934), pp. 3ss., *AASOR*, XIV (1934), pp. 1ss., XVIII-XIX (1939), p. 268. Estas conclusiones fueron confirmadas por Albright en Tell Beit Mirsim, *AASOR*, XII (1932), pp. 52ss., XVII (1938), pp. 76ss., y por Sellers en Bet-zur. Cf. O. R. Sellers, *The City of Beth-zur* (1931), pp. 9ss.

71 J. y J. B. E. Garstang, *The Story of Jericho* (1940), pp. 120ss.

72 Cf. *FSAC*, pp. 255ss.

73 H. H. Rowley, *BJRL*, XXII (1938), pp. 243ss., y en *IDB*, II, p. 752; cf. C. H. Gordon, *IOTT*, p. 131.

[74] *WMTS*, p. 79. Para el punto de vista de que la destrucción de las "ciudades de la llanura" substancia una fecha más antigua y no una más reciente para Abraham, véase J. P. Harland, *IDB*, IV, p. 397.

[75] W. F. Albright, *BASOR*, N. 58 (1935), p. 18.

[76] M. Noth, *PJB*, XXXIV (1938), pp. 7ss. y *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel* (1953), I, pp. 176ss.; K. Möhlenbrink, *ZAW*, LVI (1938), pp. 238ss.; W. F. Albright, *BASOR*, N. 74 (1939), pp. 11s.

[77] T. J. Meek, *Hebrew Origins*, pp. 21s.

[78] Cf. C. F. Burney, *Israel's Settlement in Canaan* (1921), pp. 3ss.

[79] G. E. Wright, *JNES*, V (1946), pp. 105ss.

[80] Cf. J. B. Pritchard, *VT*, supl. Vol. VII (1960), pp. 1ss.

[81] K. A. Kitchen y T. C. Mitchell, *NBD*, p. 216.

[82] Cf. J. E. McFadyen, *ET*, XXXVI (1924-25), pp. 103ss.

[83] M. Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels* (1930), pp. 39ss. A. Alt, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel,* I, pp. 278ss.

[84] *GBB*, pp. 295ss.

[85] C. H. Gordon, *Christianity Today,* VII, N. 12 (1963), p. 579.

[86] *BHI*, pp. 145s.

[87] *LAP*, p. 83.

[88] *ARI*, pp. 125ss.

[89] J. H. Paton, *Canaanite Parallels in the Book of Psalms* (1944).

[90] C. H. Gordon, *Ugaritic Handbook* (1955), p. 272, N. 1934; cf. N. 1991.

[91] Cf. Platon, *Apol.* 26E.

[92] *WBA*, p. 94.

[93] *ANET*, pp. 25ss.

[94] B. Maisler, *BASOR*, N. 102 (1946), p. 10.

[95] *ARI*, pp. 132ss.; W. F. Albright, *BASOR*, N. 128 (1952), p. 45, *JBL*, LXXI (1952), pp. 248s.; G. W. van Beek, *BA*, XIV, N. 1 (1952), pp. 5s.; R. L. Bowen y F. P. Albright, *Archaeological Discoveries in South Arabia* (1958), pp. 215s. Acerca de la historia y la arquología de Arabia del sur, véase G. W. van Beek, *BANE*, pp. 229ss., y *BASOR*, N. 151 (1958), p. 16.

[96] J. A. Montgomery, *Arabia and the Bible* (1934), p. 180. Para un relato no técnico de exploraciones en el sur de Arabia, véase W. Phillips, *Qataban and Sheba* (1955).

[97] Cf. E. Ullendorf, *BJRL*, XLV (1963), pp. 486ss.

[98] M. Noth, *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* XLI (1936), pp. 227ss.; cf. B. Mazar, *VT*, supl. vol. IV (1957), pp. 57ss.

[99] W. F. Albright, *AASOR*, XXI-XXII (1943), p. 29 n. 10.

[100] Cf. M. Dunand, *Bulletin du Musée de Beyrouth,* III (1941), pp. 65ss.; W. F. Albright, *BASOR*, N. 87 (1942), pp. 23ss., N. 90 (1943), pp. 30ss.

[101] *DOTT*, pp. 239ss. y pl. 15; *ANET*, p. 501.

[102] W. F. Albright, *BASOR*, N. 87 (1942), pp. 23ss.

[103] Cf. M. Unger, *Israel and the Aramaeans of Damascus* (1957), pp. 59ss., 141s.

[104] Así en *BHI*, p. 221. En cuanto a puntos de vistas que sostienen la existencia de tres Benhadades, véase M. Vogelstein, *Fertile Soil* (1957), pp. 7ss.; J. Gray, *I and II Kings* (1963), pp. 374s.

[105] *ARAB*, I, secc. 816.

[106] Cf. E. R. Thiele, *JNES*, III (1944), p. 156.

[107] *ARAB*, I, secc. 801s.; II R. 15:29ss.

[108] *MNHK*, pp. 121ss.; H. Tadmor, *JCS*, XII (1958), pp. 22ss., 77ss.

[109] *BHI*, p. 258.

[110] *ARAB*, II secc. 55; *ANET*, pp. 284s.

[111] *ARAB*, II, secc. 690.

[112] *ARAB*, II, secc. 646s.

[113] *ANET*, p. 291.

[114] *ANET*, p. 294.

[115] *ANET*, p. 295.

[116] Cf. *ANET*, pp. 297ss.

[117] Así C. C. Torrey, *EZra Studies* (1910), *The Chronicler's History of Israel* (1954); S. A. Cook en *The Cambridge Ancient History* (1925), III, pp. 394ss.

[118] En cuanto a la Sefela, véase *DOTT*, p. 224; H. G. May, *AJSL*, LVI (1939), pp. 146ss.; W. F. Albright, *JBL*, LI (1932), pp. 77ss.; en cuanto a Laquis, *WBA*, pl. 128; *DOTT*, pp. 223s.; acerca de Tell en-Nasbeh, *DOTT*, p. 222; en cuanto a la puerta de Istar, R. Koldeway, *Das Wieder Erstehende Babylon* (1925), pp. 90ss.; W. F. Albright, *BA*, V, N. 4 (1942), pp. 49ss.

[119] Cf. *Recueil Édouard Dhorme. Études bibliques et orientales* (1951), pp. 325ss. A este punto de vista se opusieron, entre otros, J. Lewy, *HUCA*, XIX (1945-46), pp. 405ss.

[120] *UC*, pp. 153, 156s.

[121] W. F. Albright, *BASOR*, N. 120 (1950), pp. 22ss.; *ANET*, p. 305.

[122] Cf. R. P. Dougherty, *JAOS*, XLII (1922), pp. 305ss., *AJA* XXIV (1930), pp. 296ss.; W. F. Albright, *BASOR*, N. 82 (1941) p. 14; J. Lewy, *HUCA*, XIX (1945-46), pp. 434ss.; C. C. Torrey, *JAOS*, LXXIII (1953), pp. 223s.

[123] *LAP*, p. 190.

[124] Acerca de las fuentes cuneiformes de este período, véase S. Smith, *Babylonian Historical Texts Relating to the Capture and Downfall of Babylon* (1924), pp. 27ss, 98ss.

[125] A. L. Oppenheim, *IDB*, I, pp. 379s.

[126] R. P. Dougherty, *Nabonidus and Belshazzar* (1929), pp. 59ss., 194.

[127] C. J. Gadd, *Anatolian Studies*, VIII (1958), pp. 35ss.

[128] Por ej. F. W. Farrar, *The Book of Daniel* (1895), pp. 54ss. Cf. H. Ewald, *A History of Israel* (1880), V. p. 52, que identificó a Belsasar con Nabonido, y A. H. Sayce, *The Higher Criticism and the Monuments* (1895), pp. 526s., que negó la existencia de una relación familiar entre Belsasar y Nabucodonosor. Hay un resumen de la evidencia en favor de la historicidad de Belsasar en J. A. Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel* (1927), pp. 66ss.

[129] *JTS*, XXXII (1931), pp. 12ss.

[130] *RDM*, p. 59.

[131] *Ibid.*, p. 175; cf. *IOTT*, p. 286.

[132] *Christianity Today*, II, N. 4 (1957), pp. 7ss.

[133] *DOTT*, p. 83; cf. D. J. Wiseman, *Notes on Some Problems in the Book of Daniel* (1965), p. 12ss.

[134] *RDM*, p. 17.

[135] H. Winckler, *Altorientalische Forschungen* (1899), 2. Reihe, II, p. 214; P. Riessler, *Das Buch Daniel erklärt* (1902) pp. xiv, 53; C. Boutflower, *JTS*, XVII (1916), pp. 48ss.; y *In and Around the Book of Daniel* (1923), pp. 142ss.; *RDM*, p. 12.

[136] W. H. Dubberstein, *AJSL*, LV (1938), p. 419.

[137] J. C. Whitcomb, *Darius the Mede* (1959), pp. 5ss.

[138] En *Transactions of the Society of Biblical Archaeology*, VII (1882), pp. 139ss.

[139] *Cyropaed.* IV, 6; VII, 5, 26ss.

[140] *Babylonian Historical Texts Relating to the Capture and Downfall of Babylon*, p. 121.

[141] A. T. Olmstead, *History of the Persian Empire* (1948) pp. 56, 71.

[142] J. J. Whitcomb, *Darius the Mede*, p. 26.

[143] *The Persian Wars* III, 70ss.

[144] Como lo ha perpetuado, por ejemplo, A. L. Oppenheim, *ANET*, p. 306.

[145] A. Des-Vignoles, *Chronologie de l'historie sainte et des histoires estrangeeres qui la concernent depuis de la Sortie d Égypte jusq a captivité de Babylone* (1738), II, pp. 517ss. E. Babelon, *Annales de philosophie chrétienne, N.S.* (1881), IV, pp. 680s. T. G. Pinches, *HDB*, I, p. 559, C. H. H. Wright, *Daniel and His Prophecies* (1906), pp. 135ss. R. D. Wilson, *PTR*, XX (1922), pp. 177ss. W. F. Albright, *JBL*, XL (1921), p. 112n.

[146] Por ej. W. O. E. Ooesterley Y T. H. Robinson, *A History of Israel*, II, pp. 75, 81; cf. M. Noth, *GI*, pp. 306s.

[147] Cf. H. H. Schaeder, *Ezra der Schreiber* (1930); R. de Vaux, *RB*, XLVI (1937), pp. 29ss. E. Bickermann, *JBL*, LXV (1946), pp. 244ss.

[148] A. Van Hoonacker, *Le Muséon*, IX (1890), pp. 151ss., 317ss., 389ss., *RB*, IV (1895), pp. 186ss., X (1901), pp. 5ss, 175ss., XXXII (1923), pp. 481ss., XXXIII (1924), pp. 33ss.

[149] En esto fue seguido, entre otros, por M. J. Lagrange, *RB*, V (1908), pp. 343ss., IV O.S. (1895), pp. 193ss.; L. W. Batten, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Ezra and Nehemiah* (1913), pp. 28ss.; W. E. Barnes, en *The People and the Book* (A.S. Peake, ed., 1925), pp. 293s.; V. Coucke, en *Supplément au Dictionnaire de la Bible* (L. Pirot y A. Robert, ed., 1928), I, cols. 1269s.; W. L. Wardle, en *Record and Revelation* (ed. por H. W. Robinson, 1938), p. 127; y H. Daniel-Rops, *Histoire sainte: le peuple de la Bible* (1943), pp. 348ss., 455. La complejidad de la situación se puede ilustrar por la manera que han sido modificados los puntos de vista de W. F. Albright de tiempo en tiempo. En 1921, se inclinaba hacia el punto de vista de Van Hoonacker, *JBL*, XL (1921), pp. 104ss.; en 1932, adoptó la opinión expresada anteriormente por Kosters, *Het Herstel van Israël* (1893), pp. 124s., que Esdras pertenecía propiamente al año 32 del reinado de Artajerjes I Longimano (464-423 A. C.), *The Archaeology of*

Palestine and the Bible, p. 219. En la primera edición de *FSAC*, p. 248 (1940), volvió al punto de vista de Van Hoonacker; en la segunda edición, seis años más tarde, p. 336, una vez más adoptó el punto de vista de Kosters, aunque pone a Esdras en el año 37 de Artajerjes; cf. Albright, *BA*, IX, N. 1 (1946), pp. 10ss.; cf. J. A. Bewer, *The Literature of the OT* (1922), p. 281. En 1950 todavía mantenía esta posición, en *The Jews: Their Culture, and Religion* (L. Finkelstein, ed.), I, pp. 53, 64; cf. *FSAC* (ed. de 1957), p. 324, *BPAE*, pp. 90, 112 n. 193. Sin embargo, en ningún momento estas opiniones dejaron de ser cuestionadas, y pese a las afirmaciones de Albright, *FSAC*, p. 324, y otros, en el sentido de que esta posición representaba el consenso del pensamiento erudito, recibió una fuerte oposición de autoridades tales como Sellin, *Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes* (1932), II, pp. 134ss,; Kittel, *Geschichte des Volkes Israel* (1923), III, ii, pp. 567ss.; Eissfeldt, *Einleitung in das AT* (1934), p. 597; Weiser, *Einleitung in das AT* (1939), pp. 246ss.; R. de Vaux, en *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, IV, cols. 765s.; J. Stafford Wright, *The Date of Ezra's Coming to Jerusalem* (1947); y E. J. Young, *An Introduction to the OT* (1949), pp. 369ss. Citar nuevas autoridades sería enfatizar más la amplia divergencia de opiniones que ha surgido en esta área específica del estudio del Antiguo Testamento.

150 *GI*, p. 277.

151 *BHI*, p. 377.

152 A. T. Olmstead, *History of the Persian Empire*, p. 306.

153 J. Stafford Wright, *The Date of Ezra's Coming to Jerusalem* p. 26.

154 *BHI*, p. 378.

155 *IOTT*, p. 270 n.

156 *BHI*, p. 394.

157 El "daric," conocido por lo menos desde el período post exílico por los judíos (Ez. 2:69; 8:27; Neh. 7:70s.), al ser empleado aquí indica que el cronista está usando la palabra monetaria de su tiempo, equivalente a la cantidad del tiempo de David.

158 N. Avigad, *JPOS*, XIV (1934), pp. 178ss., *BASOR*, N. 53 (1934), pp. 20ss., N. 109 (1948), pp. 21s., N. 148 (1957), pp. 28ss., *Israel Exploration Journal*, VII (1957), pp. 146ss.

159 Cf. O. R. Sellers y W. F. Albright, *BASOR*, N. 43 (1931), pp. 2ss.; A. T. Olmstead, *JAOS*, LVI (1936), pp. 243s.; F. M. Abel, *RB*, XLIV (1935), pp. 577s.

160 Cf. vv. 4, 12.

161 Pseudo Aristeas, escribiendo en el segundo tercio del segundo siglo A. C., usó material considerablemente más antiguo. Cf. E. Bickermann, *Zeitschrif für die Neutestamentliche Wissenschaft*, XXIX (1930), pp. 280ss.; M. Hadas, *Aristeas to Philocrates* (1951), pp. 98s.

SEXTA PARTE

LA RELIGION DEL ANTIGUO TESTAMENTO

I. LA HIPOTESIS EVOLUCIONISTA

Con anterioridad al siglo diecinueve, los estudios que se realizaban sobre el tema de la religión del Antiguo Testamento tenían la tendencia a tratar los diversos elementos de la fe hebrea como unidades de un solo cuerpo institucional. Este gran conjunto de creencias tiene sus inicios bajo Moisés en Sinaí y a través de los siglos recibe la influencia de una variedad de factores, muchos de ellos de una naturaleza pagana adversa. Una prolongada decadencia de Israel en relación con los ideales monoteístas de la Torah culminó finalmente en la retribución divina a través del exilio babilónico. De regreso a Judea, el pueblo judío había sido purgado de todas sus tendencias idolátricas, y por el resto del período del Antiguo Testamento siguieron un patrón de vida teocrático, en mayor o menor grado, en conformidad con los rituales y ceremonias de la ley antigua.

Con la aparición del acercamiento positivista de Augusto Comte (1798-1857), surgió el énfasis en la aplicación del método histórico al estudio de la religión. En parte, esto constituía una reacción contra algunas de las especulaciones que a principios del siglo diecinueve se hicieron en cuanto a la naturaleza de la religión en general. Comte y sus seguidores estaban interesados en hechos reales, en oposición a las abstracciones de la metafísica, o lo que ellos consideraban producto de la especulación teológica. La metodología de ellos parte de la premisa de que la ciencia positiva explica el fenómeno natural en función de leyes verficables de sucesión y semejanza, repudiando cualquier sugerencia en el sentido de que el hecho natural pueda ser entendido por artificios teológicos tales como la intervención de seres sobrenaturales en la corriente de la historia, o la relación mutua de conceptos substancializados. Aunque este tipo de punto de vista está abierto a graves críticas, los positivistas atrajeron la atención de muchos individuos altamente intelectuales que previamente habían mostrado graves dudas acerca de la integridad intelectual de actitudes teológicas tales como las que caracterizaban al Catolicismo Romano.

En consecuencia, los estudiosos que se vieron afectados por este acercamiento naturalista comenzaron a estudiar los datos de las diversas religiones a la luz del trasfondo más objetivo de su cultura y su historia. Este método método produjo un fruto creciente a medida que fuentes literarias y arqueológicas arrojaban nueva luz sobre las religiones antiguas. Al estudiar una religión dada, los historiadores positivistas adoptaron como su preocupación dominante el familiarizarse con todas sus facetas y, en armonía con su punto de vista en el sentido de que los procesos históricos eran completamente naturalistas, rechazaron toda supuesta causación sobrenatural. Puesto que para ellos la religión era sólo una de las manifestaciones de la cultura humana, todas las fes y credos podían ser estudiados en el mismo nivel general, y la religión del Antiguo Testamento podía ser comparada con otras expresiones similares del espíritu aparecidas en el mundo del

Antiguo Cercano Oriente y ser examinada en función de los mismos esfuerzos metodológicos para encontrar sus orígenes, etapas de desarrollo, influencias ambientales y cosas similares.

A. EL ESTUDIO DE LA RELIGION DEL ANTIGUO TESTAMENTO: PUNTO DE VISTA DE WELLHAUSEN

El estudio de la religión del Antiguo Testamento tomó un nuevo curso como resultado de las ideas especulativas de Julius Wellhausen respecto del desarrollo de la historia hebrea. Partiendo de la premisa positivista de que la religión era solamente resultado o producto de la actividad cultural del hombre, aplicó los conceptos filosóficos evolucionistas de Hegel al estudio de la fe de Israel. En base al punto de vista de que es muy poco lo que se puede conocer con certeza respecto de la historia de Israel y su religión con anterioridad al comienzo de la monarquía, Wellhausen rechazó la idea de que la Torah como un todo era el punto de partida de la historia de Israel como una comunidad de fe. En cambio, adoptó el punto de vista naturalista en cuanto a su origen y desarrollo y dio por sentado que la Ley constituía primariamente un programa sacerdotal de observancias religiosas dadas para el judaísmo post-exílico. Fiel a los principios hegelianos, consideró el judaísmo normativo como una síntesis que resultó de la dialéctica de la fe israelita anterior a los profetas (tesis) y la reacción profética a esa fe (antítesis). De modo que, según este punto de vista, la religión del Antiguo Testamento evolucionó gradualmente a través de las fases de la fe y práctica popular, profética y sacerdotal. En el otro extremo del proceso histórico, Wellhausen planteó una especie de origen naturalista de la religión hebrea que también se atribuyó a las otras fes de la antigüedad, particularmente a las existentes en sociedades primitivas. Este procedimiento incluía el uso de metáforas de crecimiento y desarrollo tomadas de fuentes biológicas, que presuponían que las nociones más primitivas de la religión hebrea se debían encontrar en las secciones más antiguas del Antiguo Testamento, mientras los conceptos más avanzados podrían ser decubiertos en pasajes provenientes de períodos considerablemente posteriores en la secuencia cronológica.

Considerando la sociedad primitiva desde el mismo punto de los positivistas, y estando consciente de los resultados en el área de las religiones comparadas, Wellhausen discierne entre los hebreos vestigios de fenómenos primitivos típicos tales como el animismo, el totemismo, el tabú el polidemonismo y el culto a los antepasados. Estas facetas de la actividad religiosa las atribuyó a la religión patriarcal, y sostuvo fueron normativas durante el período premonárquico. Los profetas de los siglos octavo y séptimo se refieron a esta situación en un esfuerzo por levantar el nivel de valoración religiosa hasta el punto en que la monolatría (la adoración de uno de entre una cantidad de dioses disponibles) fue reemplazada por el henoteísmo (la creencia en un dios sin negar la existencia de otros). El

exilio purificó la fe hebrea y quitó los elementos idolátricos crónicos, de modo que el resultado garantizado fue el monoteísmo ético, la corona del edificio religioso. Esta reconstitución de las pretendidas etapas en el desarrollo de la religión hebrea da gran prominencia a los profetas, pero al mismo tiempo quita importancia a los sucesos en Sinaí y a las actividades religiosas de un período anterior.

Puesto que en aquel tiempo se sabía muy poco de la vida y época de los patriarcas, había poco que pudiera impedir que Wellhausen supusiera que la religión patriarcal era escasamente más que cruda superstición. Wellhausen, Robertson Smith y Stade habían investigado otros apsectos de la religión semita, particularmente las costumbres y creencias de los árabes premahometanos, como un medio de ilustrar los usos religiosos del período primitivo de la historia hebrea.[1] Basados en sus hallazgos, atribuyeron al período premosaico algunos de los fenómenos de la religión primitiva.

Para Wellhausen las etapas más antiguas de la religión hebrea representada en el Pentateuco proporcionan claras indicaciones de animismo, palabra acuñada por E. B. Taylor para expresar la creencia abrigada por la comunidad primitiva en el sentido de que todo objeto que tuviera suficiente actividad innata para afectar la conducta de un individuo estaba animado por una vida y una voluntad propios.[2] Tales objetos incluyen el agua corriente, las piedras que ruedan y las ramas de los árboles que se mueven[3]--aunque en algunos casos no era necesario el movimiento con el fin de recibir la atención.[4] Los ejemplos veterotestamentarios de esta pretendida tendencia incluyen los terebintos de Moria (Gn. 12:6, "encino" RVR 1960), Mamré (Gn. 13:18; 18:1) y Siquem (Gen. 35:4), la *maççebhah* o gran piedra mencionada en Jos. 24:26 y Jue. 9:6, los árboles tamariscos de I S. 22: 6 y I R. 13:14, y una gran cantidad de referencias a pozos y fuentes de agua (por ej. Gn. 14:7; Nm. 21:17s.; Jos. 18:17; Jue. 15:18s.).

Una etapa ligeramente posterior de desarrollo, según Wellhausen, estuvo formada por el politeísmo, la creencia en una multiplicidad de divinidades masuclinas y femeninas. Destina las primeras 68 páginas de su *Reste Arabischen Heidentums* a catalogar los nombres de divinidades árabes antiguas y sus funciones, y sobre esta base puede asociar las tendencias politeístas con conceptos veterotetstamentarios como nombres de lugares relacionados con Dios (*El*, Jos. 15:11; 19:14; II R. 14:7 *et al.*), los baales (Nm. 25:3; 32:8; Jue. 3:3, *et al* .), santuarios (Nm. 21:28; Dt. 32:13; II R. 17:9; Jer. 7:31, *et al.*), o con elementos paganos de la religión cananea (Jue. 3:7; I R. 15:13; II R. 21:7, *et al.*).

Wellhausen concibe una etapa aun más avanzada de la religión, el totemismo. La palabra *totem* es de origen estrictamente indígena norteamericano, pero la usan los antropólogos y los estudiantes de la religión primitiva para denotar la creencia de los miembros de un clan o tribu en el sentido de estar relacionados con algún grupo de plantas o animales en un modo más bien impersonal.[5] Al

examinar el Antiugo Testamento, Wellhausen y sus discípulos detectaron vestigios de totemismo en nombres de personas y lugares tales como Simeón (hiena?), Raquel (רחל, oveja), Caleb (כלב, perro), Shaalbim (שׁעלים, zorros), y Egla (עגלה, becerro)[6] además de algunas referencias que implican la existencia del culto a animales como supervivencia de uan fase totémica anterior (por ejemplo, Is. 66:3, 17; Jer. 2:27; Ez. 8:10). También se atribuyó una interpretación totémica a nombres personales que incluían elementos de los nombres divinos tales como *El* o *Yah*, alegando que los individuos que llevaban tales nombres se creían descendientes de algún dios, así como los miembros de los clanes con nombres de un animal creían ser descendientes de aquel totem animal específico.

En su estudio de las religiones primitivas, Wellhausen descubrió que el tabú estaba estrechamente asociado con el totemismo. La imposición de tabúes[7] es casi universal entre los pueblos primitivos; existen prohibiciones inherentes que afectan a personajes, ritos y ceremoniales sagrados, a una extensa variedad de actividiades no religiosas incluidas el parto y la muerte, y a veces hasta objetos o lugares específicos.[8] Wellhausen encontró muchos paralelos para estas actitudes en la vida del Antiguo Cercano Oriente, inlcuyendo personas sagradas y cosas consagradas. Las ideas de "santidad" e "inmundicia" constituían importantes tabúes entre los pueblos semitas antiguos.[9] Robertson Smith vio paralelos particularmente estrechos entre las variedades de alimentos prohibidos en Levítico y los tabúes referentes a dietas que se dan entre los semitas paganos en general.[10] Sin embargo, cabe notar que los tabués del Antiguo Testamento tienen que ver con algo más que reglas sobre alimentos establecidas en Lev. 11:1ss. y Dt. 14:7ss. Abarcan una cantidad de otras consideraciones en cuanto a asuntos religiosos y seculares, y si eran violados, exigían algún tipo de ceremonia de purificación con el fin de restaurar al individuo al favor con Dios (cf. Lev. 6:27ss; ll:32ss.; I S. 21:4ss.; II S. 11:4).

Wellhausen y sus seguidores ven otro desarrollo del totemismo y el tabú en el culto a los antepasados. Según ellos, el totem-antepasado gradualmente se fue transformando en un antepasado humano, y posteriormente en un ser divino.[11] En el Antiguo Testamento, el culto de los antepasados se contemplaba naturalmente en términos de costumbres respecto del duelo o luto por los muertos y el carácter sagrado de los sepulcros (cf. Gn. 23:1ss.; 35:8; Jos. 24:32, *et al.*) al igual que en los nombres tribales o personales tales como Baal-gad que contienen el nombre de una deidad (Jos. 11:17; 12:7; 13:5). Los eruditos de ese período también detectan vestigios del culto a los antepasados en la existencia de los "terafim" o "dioses de la familia" (Gn. 31:19, 30; I S. 19:13, 16). Al relacionar esta antigua palabra semita con el hebreo רפאים o "sombras de los difuntos," propusieron la teoría de que el terafim representaba a los antepasados difuntos,[12] los que eran venerados supersticiosamente por los vivos.

Estas primeras etapas de crecimiento espiritual, que piensan se puede discernir tanto en la religión primtiva como en el culto del período premosaico, dio paso

al más localizado dios tribal del período preprofético en Israel, y por último--por medio de la obra de los profetas--a los ideales del monoteísmo ético, que sostienen, fue la etapa final de la evolución religiosa hebrea. Como muchos otros eruditos de su tiempo, una vez que hubo formulado teoría evolucionista a su propia satisfacción--aunque basada solamente en una pequeña parte de la evidencia--mostró una completa indiferencia hacia los descubrimientos antropológicos o arqueológicos posteriores, pese a que ellos exigían una modificicación sustancial de su posición original.[13] En cambio, continuó proponiendo sus puntos de vista como si sus conclusiones fuesen irrevocables. En este marco de inflexibilidad egocéntrica fue seguido servilmente por sus adherentes, con la posible excepción de Kittel que empleó categorías positivistas de acercamiento junto con los resultados de los más recientes descubrimientos arqueológicos para investigar el origen y crecimiento del pueblo hebreo. Un efecto inmediato de la obra de Kittel fue la clarificación del trasfondo religioso e histórico de los pueblos del Antiugo Testamento, dando prominencia a la era patriarcal como el período en que surgieron las actividades religiosas de los hebreos.

B. REACCIONES Y MODIFICACIONES

El alto desarrollo de la civilización semita babilónica aun mucho antes del período patriarcal, implica que las ideas religiosas que pudieran haber influido en Abraham, Isaac y Jacob eran mucho más complejas que lo que Wellhausen haya podido jamás imaginar. En consecuencia, era necesario tomar en cuenta este nuevo material al estimar la naturaleza y el origen de la fe hebrea. Esta tarea la emprendió el brillante orientalista Hugo Winckler, que fue el primero en publicar una edición crítica de las tablillas Tell el-Amarna.[14] Posteriormente emprendió la tarea de interpretar la vida del Antiguo Cercano Oriente durante los siglos quince y catorce A. C.[15] Desafortunadamente Winckler no pudo tener un control adecuado sobre sus fuentes, con el resultado de que sus descubrimientos suministran un cuadro inexacto de la cultura del Cercano Oriente durante la era de Amarna.

Winckler formuló lo que pronto se llegó a conocer como la teoría "panbabilónica," la que supone que todos los pueblos del Oriente Antiguo habían suscrito los conceptos sobre la naturaleza del universo y del hombre que estaban dominados por las ideas religiosas de los babilónicos. Desde esta posición falta un solo paso corto hasta la pretensión de que la gran mayoría de las formas culturales y religiosas del Antiguo Testamento en realidad dependían de esta antigua institución intelectual y espiritual, posición que Winckler adopta en el segundo tomo de su *Geschichte Israels*, publicada en 1900. El entusiasmo por esta teoría[16] fue superado por la controversia que surgió unos dos años más tarde cuando Friedrich Delitzch llevó la teoría "panbabilónica" de Winckler un

dramático paso más adelante. En su celebre *Babel und Bibel*, publicado en 1902, Delitzch propuso el punto de vista de que todo lo significativo en la vida cultural y religiosa de los hebreos había derivado de fuentes babilónicas, y que había poco o nada de original en la espiritualidad del Antiguo Testamento en general. Las teorías adoptadas por Delitzsch se encontraron con la firme oposición de los egiptólogos, que por aquel tiempo estaban plenamente convencidos de que la cultura humana había surgido en la Tierra de los Dos Reinos.[17] Bajo la crítica violenta, la teoría perdió fuerza siendo mantenida solamente por Jeremias.[18] No obstante, la obra de Delitzsch tuvo un beneficio importante para el estudio del Antiguo Testamento, a saber, impulsó a todos los investigadores futuros de la historia hebrea a considerar su tema a la luz del trasfondo de la historia hebrea a considerar su tema a la luz del trasfondo más amplio de la vida y el pensamiento de Antiguo Cercano Oriente.

En lo que respecta a los seguidores de Wellhausen, las teorías de Winckler y Delitzsch estaban en contra de todos los conceptos aceptados del desarrollo progresivo de la espiritualidad a partir de comienzos muy rudimentarios. Sin embargo, lo que no se podía negar era el hehco de que hasta la evidencia arqueológica de la época señala inequivocamente que había un medio cultural y religioso avanzado en Babilonia que antecedía considerablemente al período patriarcal. Como Hahn ha señalado, el único punto de escape del dilema era tratar de descubrir los elementos particulares de pensamiento y conducta que pudieran haber sido adoptados por los antiguos hebreos de las culturas vecinas, y determinar la medida en que estas derivaciones específicas pudieron afectar la naturaleza y crecimiento de la religión hebrea.[19]

Es claro que la metodología adoptada por Winckler, Delitzsch y Jeremias era inadecuada para esta tarea, y tuvieron que pasar varios años antes que Hermann Gunkel, notable exponente del acercamiento religioso histórico, atacarca el problema una vez más. Conduciendo el método comparativo para que tuviese incidencia sobre los problemas de la crítica histórica, y tratando de interpretar los conceptos religosos del AntiguoTestamento según los propios términos de éste, se evitaron los excesos de la escuela "panbablilónica" y se obtuvo un mejor control sobre el material arqueológico del Cercano Oriente. Las ideas del Antiguo Testamento fueron tratadas con seriedad por derecho propio, y Gunkel sostuvo que una vez que se hubiera bosquejado a partir de las fuentes hebraicas y sólo entonces podrían ser comparadas y contrastadas con sus similares en otras fuentes literarias orientales.[20] Este método resultó ser una crítica más a la escuela de Wellhausen, porque enfatiza el origen y crecimiento de los conceptos religiosos fundamentales más que la proveniencia y formulación de las pretendidas fuentes documentarias, y que la subordinación del desarrollo de la fe hebrea a las teorías del evolucionismo filosófico y biológico.

En relación con esto fue importante también la obra de Gressmann, que se tomó el trabajo de señalar la relación entre el pensamiento religioso hebreo con

los patrones mitológicos y escatológicos que hay en la literatura del Cercano Oriente Antiguo. Aunque Gressmann no abandonó enteramente los métodos y resultados de la escuela de crítica literaria de Wellhausen, siguió a Gunkel[21] al sostener que los conceptos mitológicos que aparecen en los pasajes proféticos de orden escatológico eran muy probablemente el resultado de antiguos contactos entre Babilonia y los hebreos, y no surgieron del período del Exilio como sugieren Wellhausen y sus seguidores.[22] En cuanto al origen de los conceptos religiosos de los hebreos, Gressmann recurrió a las fuentes egipcias más constantemente que otros antes de él, y aun cuando no demostró realmente que las influencias culturales sobre las cuales las ideas religiosas hebreas estaban supuestamente basadas eran antiguas, quedó en claro que ciertamente podrían ser consideradas más bien antiguas que recientes en su incidencia, en contraste con lo sostenido por la escuela de Wellhausen.

Los eruditos más conservadores desaprobaron la extensión que la escuela religio-histórica otorgaba la influencia de las culturas paganas antiguas sobre el desarrollo de la religión hebrea. Así fue que Reischle y Clemen hicieron advertencias contra la tendencia a descuidar los rasgos distinitivos de la religión hebrea para favorecer la determinación de elementos paganos dentro de la estructura general.[23] En particular, enfatizaron aquellos aspectos que eran peculiares a las actividades religiosas de los hebreos, especialmente en vista del hecho de que la religión de Israel había sobrevivido a las de sus vecinos paganos. Algunas de estas críticas desafortunadamente no venían al caso, porque, como Gunkel mostró, el propósito del método religio-histórico de estudio, al ser aplicado correctamente, era destacar la grandeza de la religión del Antiguo Testamento.[24] Sin embargo, no cabe dudas que Gunkel pensaba que ciertas porciones de la literatura hebrea se habían apoyado directamente en mitos babilónicos, como por ejemplo, en los relatos de la creación y el diluvio, aunque, como muchos eruditos desde su tiempo, afirma que en el proceso fueron quitados los elementos característicos del politeísmo babilónico, dándosele al producto terminado un distintivo carácter monoteísta.

Paul Volz hizo un rechazo más enfático del desarrollo evolucionista de la religión hebrea según la exponían Wellhausen y sus adherentes. Miembro conservador de la escuela religioso-histórica, Volz argumenta a partir de la autoría mosaica del Decálogo afirmando que los preceptos del monoteísmo ético, atribuidos por Wellhausen al período del Exilio, en realidad fue promulgado por Moisés ante los hebreos en el Monte Sinaí.[25] Sus puntos de vista los basa en parte en un estudio comparativo de las secciones éticas del *Libro de los muertos* de Egipto,[26] que se puede fechar por lo menos en los comienzos de la era de Amarna, y también en una serie de tablillas de encantamientos babilónicos que fueron compiladas entre 1500 A. C. y 1150 A. C.[27] Puesto que tales materiales éticos ya existían algún tiempo antes del período mosaico, Volz no ve

dificultades intrínsecas en atribuir el monoteísmo ético del Decálogo a la obra de Moisés.

Una posición similar fue sustentada por Baentsch, que argüía a partir de lo que piensa era un monoteísmo innato en los antiguos textos de Babilonia--aunque admitía que esta forma era especulativa--para afirmar una tendencia monoteísta generalizada entre los pueblos del Antiguo Cercano Oriente.[28] Este fenómeno también estuvo presente entre las tribus hebreas, que posteriormente se fundieron en una unidad espiritual por los acontecimientos que siguieron a la revelación del Sinaí, y que en aquel tiempo abrazaron una genuina fe monoteísta. A pesar de las bien confirmadas tendencias "monofisistas" egipcias, como el "monoteísmo solar" del período del Reino Antiguo y su restauración bajo Amhenotep IV durante la era de Amarna,[29] es dudoso que el monoteísmo haya sido implícito en los movimientos religiosos del Oriente en el grado supuesto por Baentsch. Sin embargo, sus argumentos respecto de la naturaleza del monoteísmo mosaico no son inadecuados, como Hahn ha dado a entender, porque no acomodó sus teorías a los cánones de la crítica histórica contemporánea.[30] El hecho de que la multitud de toda clase de gente que se unió a los hebreos haya manifestado algo más que una fase cultural semisedentaria al entrar en Palestina no implica que ellos hayan incorporado uniformemente las facetas culturales mejor desarrolladas de la civilización cananea,--incluyendo la "avanzada legislación" de las comunidades locales--en su propia forma de vida como medio de progreso espiritual, como ha supuesto la escuela de Wellhausen. Aunque los hebreos eran evidentemente inferiores en tecnología al comienzo del período de la ocupación, como lo han demostrado los descubrimientos arqueológicos en Palestina, la superioridad de su ética derivada de los hechos en Sinaí fueron la base de la apelación que de tiempo en tiempo utilizaron las personalidades proféticas desde el período de Samuel hacia adelante, particularmente cuando el politeísmo orgiástico de los cananeos paganos era el problema en cuestión. Si se necesitara más pruebas, la antigüedad del culto del Tabernáculo como foco religioso de la revelación de Sinaí--que discutiremos más adelante--y su perpetuación en el Templo Salomónico muestran la claridad y vigor del monoteísmo hebreo en medio de las más adversas circunstancias ambientales. Aunque es bien sabido que había un alto grado de afinidad religiosa y social entre cananeos e israelitas, es crítica histórica defectuosa sugerir que la fe hebrea avanzó hacia el monoteísmo a través de los rituales paganos de Canaán.

La obra de Rudolf Kittel, que representa una significativa modificación de la posición adoptada por Wellhausen, no obstante, no es tan conservadora en perspectiva como la de Baentsch. Kittel no apoya el punto de vista de que Moisés enseñó un "monoteísmo genuino," aunque reconoce ciertos elementos históricos en las tradiciones mosaicas. Sobre la base de un estudio cuidadoso de lo que en aquel tiempo se sabía de la cultura cananea, deduce que podría haber existido alguna tendencia implícita hacia el monoteísmo en el pensamiento religioso de

Canaán.[31] Comenzando con la adoración de El como ser supremo de los santuarios paganos, Kittel argumenta en pro de una forma análoga de devoción durante el período patriarcal como base para el concepto posterior acerca de la naturaleza y la función de la divinidad. Sin embargo, este no era el monoteísmo ético de los profetas de más tarde, sino que, en el mejor de los casos, era una forma de monolatría que no lograba subrayar lo único del carácter divino. Aunque difiere de la escuela de Wellhausen en que reconoce que hubo una decadencia desde los elevados niveles de la religión mosaica en los comienzos del período de la ocupación, no obstante adhiere a la creencia de que el monoteísmo ético de los profetas resulta de una evolución de la monolatría de Moisés.[32]

Ernst Sellin, brillante contemporáneo de Kittel,[33] adopta una posición igualmente cautelosa. El también se aparta del acercamiento de Wellhausen al punto de poner en una época anterior ciertas ideas religiosas que la crítica literaria ortodoxa había puesto en un período mucho más tardío. Al mismo tiempo, deja lugar para la posibilidad de crecimiento y desarrollo dentro del sistema israelita de espiritualidad cuyo origen él pone en la era mosaica. Siguiendo hasta cierto punto la metodología hegeliana, Sellin, como Kittel, ve el enriquecimiento de la rudimentaria enseñanza mosaica a través de la interacción entre la avanzada espiritualidad de los líderes religiosos hebreos, por una parte, y la continua decadencia de la religión popular, por la otra. De esto emerge una síntesis de creencia religiosa que evoluciona hasta culminar en las avanzadas enseñanzas éticas de los profetas.

Los esfuerzos de Kittel y Sellin por enfatizar la persistencia de los ideales mosaicos entre los grupos religiosos minoritarios durante los períodos de la ocupación y la monarquía sirvieron como compensación efectiva al énfasis puesto por la escuela crítica en la presencia de evidencia cananea demostrable en la vida religiosa hebrea. Igualmente importante fue su insistencia en que algunos aspectos significativos de la fe de Israel debían ser considerados más bien antiguos que recientes. Pero a diferencia de Volz o de Baentsch, ellos parecen no tener un punto de vista del avance de la civilización contemporánea que pudiera haberles capacitado para atribuir elementos monoteístas distintivos a la fe de Moisés. Sin embargo, en este respecto, son razonablemente congruentes, puesto que al aceptar las secuencias cronológicas propuestas por la escuela de Wellhausen a la Torah mosaica, difícilmente ellos podían hacer otra cosa que atribuir sólo una pequeña porción del Pentateuco al gran líder hebreo mismo, o considerar los elementos monoteístas como de un origen distinto del profético.[34]

NOTAS DE PIE DE PAGINA. SEXTA PARTE: CAPITULO I. LA HIPOTESIS EVOLUCIONISTA

[1] J. Wellhausen, *Reste Arabischen Heidentums* (1887); W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites* (1889); B. Stade, *Geschichte des Volkes Israel* (1886), I, pp. 358ss.; C. G. Montefiori, *Lectures on the Origins and Growth of Religion as Illustrated by the Religion of the Ancient Hebrews* (1892).

[2] *Primitive Culture: Reserches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom* (ed. de 1903), I, pp. 23, 425; cf. J. B. Noss, *Man's Religions* (1949), pp. 17s.

[3] Cf. J. G. Frazer, *The Golden Bough* (1927), I, p. 208, II, p. 172; E. O. James, *ERE*, XII, p. 708a; E. S. Hartland, *ERE*, XI, p. 864a.

[4] R. H. Codrington, *The Melanesians* (1891), p. 183.

[5] W. Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia* (ed. de 1903), p. 219; E. S. Hartland, *ERE*, XII, pp. 406b-407; E. Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life* (1926), pp. 88ss.; J. B. Noss, *Man's Religions*, pp. 24s., 26.

[6] B. Stade, *Geschichte des Volkes Israel*, I, pp. 398, 409; G. B. Gray, *Hebrew Proper Names* (1896), pp. 86ss.

[7] *Tabú*es una palabra polinésica que significa "limitado, acotado." Cf. R. R. Marett, *The Threshold of Religion* (1909), p. 127.

[8] J. B. Noss, *Man's Religions*, pp. 15s.

[9] Cf. S. A. Cook en W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites* (ed. de 1927), pp. 548ss.; M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens* (1912), II, pp. 896s., 933ss.

[10] W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites* (1889), pp. 218ss., *Kinship and Marriage in Early Arabia*, p. 311.

[11] Cf. Wellhausen, *Reste Arabischen Heidentums*, pp. 183ss.; Stade, *Geschichte des Volkes Israel*, I, pp. 387ss.,; G. Hölscher, *Ceschichte der Israelitischen und Júdischen Religion* (1922), pp. 24ss.; S. A. Cook en W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites* (ed. de 1927) pp. 508ss., 544ss.

[12] F. Schwally, *Das Leben nach dem Tode* (1892), pp. 358ss.; C. Piepenbring, *Histoire du Peuple d'Israël* (1898), p. 28. Respecto de la conexión con la nigromancia, véase W. O. E. Oosterley, *Inmortality and the Unseen World. A Study in OT Religion* (1921), pp. 125ss.

[13] H. F. Hahn, *OT in Modern Research*, p. 86. En cuanto a material arqueológico disponible acerca de Wellhausen y su escuela, véase H. V. Hilprecht,*Exploration in Bible Lands during the Nineteenth Century* (1903).

[14] H. Winckler, *Der Tontafelfund von El-Amarna* (2 tomos, 1889-90), *Die Tontafeln von Tell el-Amarna* (1896).

[15] H. Winckler, *Das alte Westasien* (1899).

[16] Cf. S. A. Fries, *Moderne Darstellungen der Geschichte Israels* (1898), pp. 11ss.; O. Weber, *Mitteilungen der vorderasiatischen Gesellschaft*, XX (1915), pp. 13ss.; L. W. King, *History of Babylon* (1915), pp. 291ss.; S. A. Cook en *The People and the Book* (1925), pp. 58ss.

[17] Cf. W. L. Wardle, *Israel and Babyon* (1925), pp. 302ss.

[18] A. Jeremias, *Das AT im Lichte des alten Orients* (1904) y *Handbuch der altorientalischen Geiteskultur* (1913).

[19] H.F. Hahan, *OT in Modern Research*, p. 91.

[20] H. Gunkel, *Die Religionsegeschichte und die alttestamentliche Wissenschaft* (1910).

[21] H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit* (1895), pp. 135ss., *Deutsche Rundschau*, (CXV (1903), pp. 267ss.

[22] H. Gressmann, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie* (1905), pp. 238ss.

[23] M. Reischle, *Theologie und Religionsgeschichte* (1904), pp. 50ss.; C. Clemen, *Die religionsgeschichtliche Methode in der Theologie* (1904), pp. 20ss.

[24] H. Gunkel, *Deutsche Literaturzeitung*, XXV (1904) pp. 1100ss.

[25] P. Volz, *Mose: ein Beitrag zur Untersuchung über die Ursprünge der israelitischen Religion* (1907), pp. 60ss.

[26] Como lo ha señalado J. H. Breasted, *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt* (ed. de 1959), pp. 293s., entre los años 1500 y 1100 A. C. no existía *Libro* alguno como tal, sino más bien una colección de papiros con textos mortuorios que posteriormente fueron confrontados y ordenados. La sección considerada por Volz es la *Negative Confession*, en el capítulo 125.

[27] Los célebres hechizos deprecatorios de "quema," conocidos como la serie *Shurpu*. Acerca de la fecha, véase A. Schott, *Die Vergleiche in den akkadischen Köninginschriften* (1926), *ZDMG*, LXXXII (1928), p. lvii; con Soden, *ZDMG*, LXXXIX (1935), pp. 156ss.; *FSAC*, pp. 288ss.

[28] *Altorientalischer und israelitischer Monotheismus* (1906) pp. 30ss.

[29] Cf. *IAAM*, pp. 8s., 65s.

[30] *OT in Modern Research*, p. 101.

[31] R. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel* (ed. de 1912) I, pp. 187ss.

[32] *Ibid.*, pp. 549ss.

[33] E. Sellin, *Alttestamentliche Religion im Rahmen der andern altorientalischen* (1908).

[34] Los estudios posteriores de la religión del Antiguo Testamento se basan mayormente en las teorías evolutivas de la escuela de Wellhausen, aunque un exponente tan franco del método crítico literario, como Gustav Hölscher, *Geschichte der israelitisch-jüdischen Religion* (1922) tiene la tendencia a seguir a Kittel y Sellin al enfatizar el *Sitz im Leben des Volkes* del Antiguo Cercano Oriente, y al atribuir algunas de las facetas de la historia hebrea a un período comparativamente antiguo. En el mundo de habla inglesia, los puntos de vista de Wellhausen fueron popularizados por escritores tales como Addis, *Hebrew Religion* (1905); H. Wheeler Robinson, *The Religious Ideas of the OT* (1913); J. P. Peters, *The Religion of the Hebrews* (1914); G. A. Barton, *The Religion of Israel* (1918); H. P. Smith, *The Religion of Israel* (1914); R. L. Ottley, *The Religion of Israel* (1926); y otros.

II. ESTUDIOS RECIENTES DE LA RELIGION HEBREA

A. LOS TEXTOS DE RAS SHAMRA

Siguiendo el ejemplo de Kittel y Sellin, los estudiosos comenzaron a buscar más vestigios de influencia religiosa cananea sobre la fe de Israel durante el período de la ocupación y la monarquía. Desafortunadamente, las fuentes extrabíblicas disponibles para estos eruditos eran extremadamente escasas, y las inscripciones disponibles de Siria antes de la Primera Guerra Mundial añadieron muy poco a lo que ya se conocía. Las especulaciones antropológicas basadas en parte en la naturaleza de los santuarios cananeos en ruinas resultaron ser de un valor limitado para determinar el carácter de la religión cananea.[1]

Sin embargo, inesperadamente salió a la luz una fuente de información completamente nueva acerca de la cultura en la antigua Canaán con el descubrimiento, en 1929, de una gran cantidad de tablillas cuneiformes en Ras Shamra, la Ugarit de la era Amarna, en la costa del norte de Siria. Las primeras tablillas fueron publicadas en 1930 por C. F. A. Schaeffer, las que estaban escritas en dos idiomas, uno de los cuales era un dialecto hurrita y el otro un antiguo lenguaje cananeo muy parecido al hebreo premosaico. En las once campañas que se hicieron en el sitio antes de la Segunda Guerra Mundial,[2] se desenterraron varios centenares de tablillas cuyos contenidos colocaron la cultura de la antigua Canaán en una perspectiva completamente nueva.[3] Es conveniente hacer un breve resumen de los descubrimientos en Ugarit, dado que ya no es posible discutir la religión antigua de Israel sin una referencia al cultoen fenicio-cananeo.[4]

Los textos sacrificiales y rituales han suministrado una guía altamente satisfactoria de los nombres de las divinidades guaríticas, aunque la afirmación de sus interrelaciones se ha visto estorbada por la extraordinaria fluidez en cuanto a función e individualidad de los dioses mencionados en las tablillas. Así no es siempre fácil afirmar hasta qué punto una deidad específica está relacionada con otra mitológicamente, o aun determinar si eran consecuentemente masuclinas o femeninas en un momento específico--confusión que contrasta curiosamente con los dioses de los panteones hititas, babilónicos y egipcios.

La palabra genérica para la divinidad entre los cananeos era *'el*, derivada probablemente de una original *'ilum*; y según la costumbre prevalenciente en la Era de Amarna, los dioses eran designados como miembros de una clase o liga por medio de las palabras *'elim* o *Bene* 'el. La suprema divinidad del panteón fenicio cananeo era conocido como El, esto es, *el* dios, correspondiente a *El 'Elyon* o *El Shaddai* de la era patriarcal en la historia hebrea. En el mejor de los casos, El era un personaje más bien oscuro-probablemente más oscuro que el Rá egipcio o el Anú sumerio acadio--y por lo general se le describe como que habita

en un área remota del cosmos conocida la la "Fuente de los dos Abismos," desde la cual suministra agua vivificante a la tierra.[5] Se le conocía por los títulos "padre del hombre" (*abū adami*) y "padre de años" (*abū shanima*), y en una estela encontrada en Ras Shamra, se le representa con las manos extendidas bendiciendo al rey de Ugarit.[6]

La esposa de El era la diosa Asera (Ashirat), conocida en la tradición israelita como Asherah, una divinidad que también era adorada por los amorreos y los árabes del sur. Aunque el rol de El era generalmente inactivo, uno de los mitos lo representa seduciendo a dos mujeres, las que fueron expulsadas al desierto una vez que hubieron dado a luz a sus hijos, llamados "aurora" (*Shahru*) y "ocaso" (*Shalmu*).[7] El personaje activo del panteón cananeo era Baal (Haddu), hijo de El y Asherat; era venerado com el señor de la lluvia y la tormenta.[8] Como reconocido rey de los dioses sus títulos incluían los nombres Aliyn (el vencedor)[9] y Zabul (Señor de la tierra),[10] el primero de los cuales aparece con gran frecuencia en la poesía ugarita. También se le conocía como el "hijo de Dagón," que era la principal divinidad de Asdod (I S. 5:1ss.),[11] y era honrado en los santuarios de Ugarit y de la región de Gaza (cf. Jue. 16:23).

Las diosas de la fertilidad tenían una parte prominente en el culto en la antigua Ugarit, más que en otros lugares del Cercano Oriente. Según se representa en los textos mitológicos, las relaciones existentes ente Anat, Asera y Astarté (Astarot) eran particularmente complejas. La función primaria de los tres era sexual o procreativa, aunque sus atributos guerreros se consideraban igualmente importantes. Un texto egipcio del siglo trece A. C. habla de Anat y Astarté como "la gran diosa que concibe pero no pare," pero en Ugarit eran consideradas a veces como vírigenes (*batulu*, Heb. בתולה) y en otras ocasiones como madres de toda vida.[12]

Una característica notable de la adoración cúltica fenicio cananea, que frecuentemente funcionaba en los níveles más bajos de la depravación moral, era la prostitución ritual. Como prostituta sagrada, la diosa llevaba el título de "la santidad de..." en el cual la palabra *qudshu* se empleaba para denotar la dedicación al servicio de la divinidad.[13] Las fuentes cueniformes presentan claramente el carácter militante y sanguinario de la diosa cananea Anat, que es representada en ocasiones revolcándose con diabólico placer en sangre humana.[14] Asera, que tenía como título "la que camina sobre el mar,"[15] también era nombrada como *qudshu* en la era de Amarna, y se la menciona como consorte de Baal. A las divinidades cananeas generalmente se las dibujaba en forma humana, aunque algunas representaciones artísticas las conciben como animales o aves.

Las diosas cananeas tenían la importantísima responsabilidad de la fecunidad de los animales y de los hombres y esta función era conservada sagradamente con el objetivo de dar razón del patrón cíclico de las fuerzas naturales. Así, Baal, representando la lluvia y la vegetación, era muerto cada primavera por Mot (la Muerte) o por los "devoradores," que luego dominaban la situación climática

durante los meses secos desde abril hasta finales de octubre. En el otoño, la consorte guerrera de Baal vencía a la muerte en una lucha violenta, y restauraba a Baal a la vida. El vigor volvía a la tierra a principios de la primavera cuando Baal se apareaba con Anat o con Astoret.

Sin embargo, como Gordon ha señalado,[16] no se puede suponer que Baal se pueda identificar con el Dios muriente, sea Tammuz o alugna otra divinidad, como pensaban los antropólogos de una generación anterior.[17] Los mitos cananeos no contienen un ciclo anual de muerte y resurrección de Baal, pero en cambio lo representan como una divinidad de la fertilidad más que como un dios estacional. Más aun, Baal no era necesariamente parte integrante de los rituales de fertilidad, proque no se le menciona en un texto que trata de la inauguración del ciclo de fertilidad de siete años.[18]

Las consideraciones anteriores muestran claramente que la preocupacionación primordial del culto cananeo era asegurar la fertilidad de la tierra, de los ganados y de los rebaños, y de la población humana. En los diversos centros de culto se practicaba la prostitución masculina y femenina bajo el disfraz de la religión.[19] La mayor parte de la actividad religiosa cananea se efectuaba en los "lugares altos," donde estaban los altares para los sacrificios (cf. I S. 9:12; I R. 3:4). El mejor ejemplo de este tipo de altares se encuentra en Meguido, y data de 1900 A. C. aproximadamente.[20] En las inmediaciones de este altar hay considerables cantidades de huesos de animales provenientes de los restos de los sacrificios ofrecidos en este popular "lugar alto."

Entre los objetos de veneración religiosa utilizados por los cananeos en su culto está el poste sagrado o *'asherāh*, que puede haber sido un emblema o imagen de madera relacionado con la diosa Asera.[21] Este objeto cúltico estaba relacionado columnas de piedra o *maççebhôth*, que posiblemente tenían el objetivo de ser representaciones de Baal o El. Las excavaciones en diversos lugares de Palestina han dejado en descubierto pequeños altares para el incienso del tipo que era común en Canaan después de 1100 A. C. Estaban hechos de piedra caliza y en cada esquina tenían proyecciones o "cuernos." El más antiguo entre ellos fue descubierto en Meguido en un santuario del período israelita fechado a principios del siglo diez A. C.[22]

En Palmyra, al norte de Siria se encontró un altar para incienso con la palabra *hamman* inscrita en él, revelando el uso original del artefacto.[23] Un templo cananeo bien preservado se desenterró en Lachis en los niveles del siglo trece A. C. y parece haber sido destruido por los israelitas mientras aún estaba en uso como santuario.[24] A pesar del hecho de que los muros muestran las evidencias de haber sufrido graves daños por el fuego, estaban en un estado suficientemente bueno como para mostrar claramente que originalmente habían estado revestidos y equipados con bancas o estanterías para almacenar las ofrendas para los sacrificios. En el frente del edificio los arqueólogos descubrieron una plataforma elevada que originalmente podría haber acomodado un ídolo, y quizás algún

pequeño altar además de ello. En la parte posterior del templo había áreas claramente definidas para almacenaje, así como pequeños apartamentos para los sacerdotes, característica frecuentemente encontrada en los santuarios más grandes. Los escombros del lugar de los sacrificios revelaron la presencia de muchos huesos de aves y animales, todos tomados de la pata delantera y derecha de las especies.

Aunque esta costumbre refleja provisiones de la ley levita (Lev. 7:32) en cuanto a las ofrendas de paz, que hacía provision para que el hombro derecho fuera la porción del sacerdote, mientras el resto debía consumirlo, presumiblemente, la asamblea de los que adoraban en una cena festiva, no se debe pensar que los artículos de la ley levita sean estatutos comparativamente recientes incorporados en la religión hebrea por influencia de fuentes paganas, o que el templo descubierto en Laquis sea en realidad un santuario israelita acreditado. Como Albright ha señalado, la porción superior de la pata delantera era prescrita en forma específica por los rituales sacrificiales, lo que indica simplemente que a través de la antigua Asia occidental había una especial preferencia por esta parte específica del animal,[25] y por lo tanto no se le puede negar a la cultura de los hebreos su existencia en un período relativamente antiguo. La ausencia casi absoluta de huesos quemados en la localización del templo cananeo en Laquis indica que la carne del sacrificio había sido hervida (cf. I S. 2:12ss.). El estudio de los textos ugaríticos muestra claramente que los ritos sacrificales de los cananeos eran mucho más diversificados que entre los israelitas, y que se empleaba una mayor variedad de animales para las ofrendas. Entre ellos se incluía bueyes, ganado menor y aves, toros salvajes, venados, gamos y cabros salvajes.[26]

Hasta aquí se han encontrado comparativamente pocos ídolos en Siria y Palestina, en contraste con la situación en otros lugares del Antiguo Cercano Oriente. Sin embargo, se han encontrado tallados de deidades en piedras, así como pequeñas imágenes de metal de dioses masuclinos, a las cuales se hace referencia en el Antiguo Testamento (por ejemplo, Lev. 19:4; Sal. 106:19; Is. 30:22; Hab. 2:18). Depósitos de incienso y modelos en cerámica de cerdos, toros y aves estaban generalmente relacionados con el culto cananeo, así como otros objetos cúlticos como lirios (que representaban la atracción sexual) y las serpientes, simbólicas de la fertilidad. En Gebal, Biblos, lugar de primera importancia en Fenicia, se excavó un centro dedicado al culto de Anat, notable por sus ritos de fertilidad y la prostitución ceremonial. Placas descubiertas en Ras Shamra pintan la desnudez y fecundidad de esta misma diosa. En muchos lugares de Palestina se han desenterrado figurillas de Astarte en terracota, e invariablemente presentan una mujer desnuda con características sexuales exageradas.

Como ocurre generalmente en la sociedad del Antiguo Cercano Oriente, el sacerdocio cananeo tenía un lugar importante en la organización y control de la vida social en Ugarit. El rey era el jefe de la comunidad estado, el que se

organizaba dentro de un marco teocrático. Siguiendo la costumbre mesopotámica, algunos sacerdotes eran asignados a un servicio de tiempo completo en las fuerzas militares como astrólogos del personal. A tales sacerdotes se les exigía hacer una prognosis para las batallas mediante el examen de las diversas partes del animal del sacrificio en conformidad con los procedimientos sacerdotales normales. En ocasiones, el curso de las batallas era tal que exigía una nueva opinión basada en una nueva consideración de los augurios, haciendo todo ello que la posición del astrólogo oficial fuese de gran importancia para la fortuna de Ugarit.[27] La jerarquía sacerdotal como un todo estaba controlada por un "jefe de los sacerdotres" o *rabbu kahinima* en los siglos catorce y trece A. C. [28]

A pesar de las diversas referencias del Antiguo Testamento a sacrificios humanos durante la Edad Heroica y después (cf. Jue. 11:31ss.; II R 3:26s.; Miq. 6:7), incluidos los rituales de Moloc (cf. Lev. 18:21; 20:1ss.; Jer. 7:29ss.; Ez. 16:20ss.; 23:37ss.; Am. 5:26) y de los restos de sacrificios de niños descubiertos por Garstang bajo las piedras que servían de fundaciones a la antigua Jericó, no hay indicios en los textos de Ugarit en el sentido de que el sacrificio humano fuera especialmente aceptable a sus dioses o que siquiera hubiera tenido esa práctica en alguna medida significativa en sus cultos. Esto es importante en vista del testimonio de los escritores romanos en cuanto al hecho de que los cartagineses, que habían migrado desde el noroeste de Canaán en el siglo nueve A. C. y después, habían practicado continuamente el sacrificio humano hasta la caída de Cartago.[29]

Parece evidente que los cananeos compartían con los hebreos y los demás semitas la creencia de que cuando una persona moría iba a un lugar bajo la tierra conocido como Seol o "abismo." Allí continuaba una especie de existencia vaga, sombría en compañía de las "sombras" de quienes les habían precedido. Así, no resulta sorprendente que las costumbres funerarias de los cananeos fueran similares a las de los hebreos, a las de los hititas y a las de otras naciones vecinas, con la notable excepción de Egipto. Los miembros de una familia normalmente compartían un sepulcro común, como también ocurría en el caso de la época patriarcal de los hebreos.[30] Junto con ellos sepultaban las armas, joyas, vasijas de cerámica y otros objetos considerados necesarios en el mundo de los muertos. Al ser recobrados de los lugares de sepultura, estos artefactos han resultado ser de inmenso valor al contribuir a la comprensión de las costumbres religiosas y sociales contemporáneas en la antigua Canaán.

B. EL ESTUDIO DE LOS TEXTOS DE UGARIT

Aunque casi del principio mismo resultó claro que los descubrimientos en Ras Shamra exigirían una revisión radical de esquema evolucionista de Wellhausen respecto del desarrollo religioso de Israel, los escritores de ese tiempo tuvieron la tendencia a tratar el tema como Wellhausen mismo lo hubiera hecho. Así

Oesterley y Robinson en su *Hebrew Religion: Its Origin and Development*, escrito orignalmente en 1930 y revisado posteriormente en una edición ampliada en 1937, siguió las teorías liberales clásicas al suponer que el crecimiento de la religión de Israel pasó de un estado primitivo, relacionado con los patriarcas, a una fase en que la divinidad tribal era de carácter local en la era preprofética, y culminando con la etapa más alta de evolución, esto es, en el monoteísmo cósmico de la segunda parte de Isaías.[31]

Esto autores representan tan bien el patrón de la ortodoxia crítica, que G. E. Wright se queja de que una cuarta parte del libro de ellos fue dedicado a la descripción de un supuesto trasfondo animista y mágico de la religión de Israel, "Sin embargo, ahora sabemos que...los autores no están tratando con la religión patriarcal ni con la religión pagana de la época, sino principalmente con vestigios y restos de la Edad de Piedra."[32] Además de esto, la sección que trata de la religión de Canaán[33] de un tratamiento completamente inadecuado a los descubrimientos de Ras Shamra, y parecen benditamente inconscientes de la tremenda importancia de las fuentes cuneiformes de Ugarit para el período de Amarna como un todo. Otros autores, como Jack y Hooke, llaman la atención hacia las similitudes y diferencias entre los rituales religiosos cananeos y hebreos, pero tampoco logran apreciar la medida en que tales descubrimientos constituyen una crítica de la posición wellhausenista ortodoxa.[34] A la medida del progreso del estudio del material de Ugarit, llegan a verse con mayor nitidez el carácter de algunos aspectos de la religión cananea. En relación con esto es de considerable importancia la naturaleza de la dividnidad El. Aunque algunos estudiosos han notado una tendencia monoteísta en el culto de El en Ugarit,[35] siguiendo en cierta medida la posición adoptada por Baentsch y por Kittel, de un modo algo modificado, pronto se hizo evidente que el culto cananeo era de carácter bruto, orgiástico y politeísta.[36] Ya no se podía considerar que pudiera haber ejercido alguna influencia directa sobre la religión de los hebreos en el desierto, sino que hubo de ser considerada la fe nativa de Canaán por algún tiempo antes que los hebreos tomasen posesión de la tierra prometida.[37]

También se llamó la atención al hecho de que algunos patrones mitológicos contenidos en la literatura de Ras Shamra se veían reflejados en alguna medida en diversas partes del Antiguo Testamento.[38] Por eso, las referencias al monstruo Leviatán (Job 3:8; 41:1ss; Sal. 74:14; 104:26; Is. 27:1; Ez. 29:3ss)[39] y al dragón Rahab (Job 9:13; 26:12; 38:8ss.; Sal. 87:4; 89:10; Is. 30:7; 51:9), el monstruo femenino del caos, mitológicamente un aliado íntimo del Leviatán, fueron consideradas como derivados de las fuentes literarias cananeas y no de los mitos babilónicos, como Gunkel y otros habían imaginado. En el torrente de pretensiones de una influencia directa de las formas religiosas de Ugarit sobre la religión hebrea, no se notó que la tradición hebrea antigua estaba totalmente libre de tal influencia cananea, lo cual es indicado por el hecho de que en el relato bíblico del comienzo del mundo no aparece relato alguno que describa algún

conflicto entre el Creador y un dragón. Aunque la represión de las fuerzas desenfrenadas del caos se describe poéticamente en Génesis en tales términos que bajo ciertas condiciones podrían quizás ser aplicadas a Rahab (cf. Job 9:13; 16:12; 38:8ss.), las imágenes de los relatos del Antiguo Testamento invariablemente se ven transferidas del escenario de la Creación que se tenía por común en Babilonia a los relatos de la redención de Israel de la esclavitud en Egipto (cf. Sal. 89:10; Is. 51:9), con el resultado que el nombre de "Rahab" se hizo sinónimo con el de ese país (Sal. 87:4; Is. 30:7; cf. Ez. 29:3). También cabe observar que aunque hay una innegable relación literaria y lingüística entre las fuentes cuneiformes de Ugarit y muchas secciones de la Biblia hebrea, sigue siendo un hecho que las formas mitológicas características del Antiguo Cercano Oriente no tuvieron lugar en la literatura del Antiguo Testamento. Como Gordon ha señalado, la mitología de Canaán era para los escritores hebreos poco más que un trasfondo literario del cual podían sacar imágenes poéticas.[40]

Los textos de Ras Shamra también fueron usados para dar apoyo a las teorías de Sigmund Mowinckel acerca de la presencia de un mito cúltico que sirve de base a una entronización anual de Dios como Rey en Jerusalén, como analogía de la festividad *akîtu* en Babilonia.[41] Esta sugerencia había sido seguida principalmente por Schmidt, y fue desarrollada y modificada por S. H. Hooke y sus seguidores, quienes trataron de demostrar que algunos ritos y mitos claramente identificados habían sido propiedad común del Antiguo Cercano Oriente.[42] Estos autores trataron de probar que lo que había sido la fiesta de la primavera en Mesopotamia fue adaptado al medio cultural hebreo de modo que pudieran constituir las tres fiestas principales: los panes sin levadura, la fiesta de las semanas y la fiesta de los tabernáculos. En apoyo de esta teoría, ellos presentan el hecho de que en diversos lugares de Mesopotamia se celebraba el festival de *akîtu* en varias ocasiones durante el año, particularmente en primavera y otoño.[43] La escuela de Rito y Mito asociada con Hooke atribuía especial importancia al rito de entronización según pensaban había sido practicado durante la monarquía hebrea, dado que la figura del rey era central en el rito que renovaba la unidad del pueblo con su divinidad real. Pero, como Pedersen ha señalado, algunas de estas ideas están en conflicto con los conceptos sustentados por Israel en cuanto a su reinado.[44] Consideraciones de esta naturaleza, combinadas con la comprensión de que había decididas limitaciones en el conocimiento de lo que constituían las prácticas rituales pre-exílicas entre los hebreos, llevó a muchos a concluir que Hooke y sus seguidores habían exagerado la importancia e influencia de los motivos religiosos mesopotámicos sobre las prácticas cúlticas de los hebreos, y que se habían adherido demasiado estrechamente al pensamiento subjetivo de Mowinckel al tratar de hacer que los hechos se conformasen con sus teorías.

Un acercamiento igualmente cauteloso fue adoptado por Hvidberg en un estudio de lagunas de las fuentes cuneiformes de Ras Shamra.[45] Llega a la

conclusión de que, aunque en algunas áreas de Palestina, y posiblemente en Israel (reino del norte), el grado de sincretismo religioso llegó a ser tal que se lloraba a Dios como muerto ritualmente y luego se le recibía como resucitado de un modo relacionado con las ceremonias de fertilidad de Baal, el Antiguo Testamento no suministra absolutamente ninguna evidencia en pro de tal idea. Lo que si se celebraba eran los actos salvadores de Dios en favor de su pueblo, y lo que se renovaba era el Pacto de Sinaí. Le correspondió a C. H. Gordon señalar que los textos de Ras Shamra nada dicen acerca de una muerte y resurrección anual de Baal,[46] y que la noción de que el año agrícola en Canaán estaba dividido en estación fertil y estación estéril era falsa. Puesto que Baal entonces no era indispensable en lo que respecta a ritos de fertilidad, debe ser considerado un dios estacional y no un dios de la fertilidad.[47]

El erudito escandinavo Ivan Engnell argumenta a partir de vestigios del reinado divino observado en las naciones del Antiguo Cercano Oriente aparte de Israel para aifrmar que el rey como figura cúltica era idéntico con la divinidad de la vegetación que muere y resucita y con el dios creador. Según Engnell, el proceso de sincretismo religioso se completa con penetrante plenitud en las primeras etapas de la monarquía, y todavía era evidente en períodos muy posteriores.[48]

N. H. Snaith hizo un ataque a algunas de las presuposiciones de los eruditos escandinavos y de la escuela de Mito y Rito cuando en un estudio de los así llamados "Salmos de la entronización" renunció a la idea de que estuvieran en alguna forma relacionados con fiesta de año nuevo, relacionándolos en cambio con el culto sabático, y atribuyéndole una fecha claramente post exilica.[49] En un tratado subsiguiente sobre la fiesta misma del Año Nuevo rechazó la sugerencia de que la fiesta se celebrase dos veces al año, y aifrma llanamente que no había evidencias en el Antiguo Testamento que permitan asociar la festividad de Año Nuevo con el reinado divino.[50] Criticó el modo en que Mowinckel había reconstruido el ritual hebreo como para concordar con las ceremonias *akîtu* de los babilonios, y negó que los reyes de Israel hayan actuado alguna vez como sustituto de la divinidad en ritos cúlticos.

Aunque podría haber algunas diferencias de opinión en cuanto a la fecha de los "salmos de la entronización," no cabe dudas que Snaith tiene razón al señalar la naturaleza distintiva de las fiestas hebreas. En este sentido vale la pena destacar que las fiestas del Antiguo Testamento no adoptaron el patrón de ritos confesionales y purificación seguidos por ceremonias festivas,[51] puesto que las fiestas estacionales de los hebreos diferían de ellas radicalmente en origen, propósito y naturaleza. En Mesopotamia y Ugarit los ritos cúlticos tenían como objetivo, en parte, honrar los dioses del panteón, tanto como asegurar la fertilidad de la tierra por otro año. Para los hebreos las estaciones festivas eran una manifestación de los beneficios divinos y demostraban que Dios era el supremo proveedor de lo que su pueblo necesita, pueblo que reconoce sus dones con gratitud. Mienstras los paganos en los ritos cúlticos se acercaban a su deidad en

forma supersticiosa para atraer la atención hacia sus necesidades, las fiestas estacionales de los hebreos proclamaban este proceso a la inversa y mostraban que el Creador divino estaba obrando armoniosa y constantemente en pro de las necesidades de Sus criaturas, por las cuales El era moralmente responsable.

Difícilmente se puede negar el hecho de que los esfuerzos por ver vestigios de ritos de entronización y de vegetación en diversas porciones del Antiguo Testamento han conducido a interpretaciones extremas y fantasiosas del texto hebreo. Morgenstern entiende II S. 15:30ss. en el sentido de que David, en su papel de divinidad de la cosecha anual conduce una procesión solemne que asciende al Monte de los Olivos, donde debía permanecer durante los siete días de la fiesta de los panes sin levadura, que era de inmediato seguida por la fiesta de año nuevo.[52] Entonces, cumplida la resurrección de la divinidad, el rey podía regresar en procesión solemne a la capital y reascender al trono.

Esta es una interpretación completamente forzada e irreal de lo que actualmente ocurrió en aquella ocasión, lo que se nota claramente con una sencilla lectura del texto. Lejos de participar en una solemne fiesta religiosa, David estaba huyendo de su capital para salvar la vida, porque estaba a punto de sufrir la usurpación del trono como rey por su rebelde hijo Absalón. El sonido de la trompeta (II S. 15:10) no tenía relacion alguna con la *shôphār* que proclamaba la inauguración de una fiesta, sino que era la señal que inicaba la culminación de muchos meses de intriga y traición. Toda la acción tiene todas las características de un golpe político, y las turbulentas emociones de David al huir hacia el otro lado del Wadi Cedrón hacia Jericó y hacia los vados del Jordán estaban muy lejos de la atmósfera reinante con ocasión de una festividad hebrea.

C. W. F. ALBRIGHT

La obra de W. F. Albright ha hecho mucho para aclarar algunos de los problemas que surgen del estudio de la religión hebrea. Después de investigar los diversos sistemas religiosos del Antiguo Cercano Oriente, llega a la conclusión de que las divinidades que constituían los panteones de Babilonia, Egipto, Anatolia y Canaán eran las fuerzas de la naturaleza personificadas que obraban en una esfera o modo establecido.[53] La reflexión de estos pueblos en las actividades cósmicas de un dios alto les llevó casi inmediatamente a la creencia en su dominio universal, tendencia particularmente notable en el pensamiento egipcio, aunque no estaba totalmente ausente de la literatura mesopotámica.[54] Una vez que los hombres hubieron reconocido que las muchas divinidades eran simplemente manifestaciones de un solo dios, según Albright, quedaba un solo paso para llegar a algún tipo de henoteismo, en que los adoradores centraban su adoración en una sola deidad.[55] Encontró dos etapas específicas por medio de las cuales los mesopotámicos avanzaron hacia el monoteísmo empírico,[56] aunque observa que tales tendencias monoteístas eran parciales e inefectivas. Sin embargo, en

Egipto, el monoteísmo había ya sido alcanzado hacia el año 1400 A. C., cuando el dios universal del sol, Amón Ra fue despojado de su carga mitológica y comenzó a ser reverenciado como el dios único.[57] Sin embargo, en relación con esto hay que recordar que el así llamado monoteísmo de Akenaton no comprende otra cosa que la elección del disco solar como la primera potencia en la naturaleza.

Albright niega que haya alguna base concreta para la existencia de un monoteísmo puesto en "El" entre los semitas occidentales pre-mosaicos, y considera a Moisés monoteísta en el sentido de que enseña "la existencia de un solo Dios, el creador de todas las cosas, la fuente de justicia...que no tiene sexualidad ni mitología, que es de forma humana pero no puede ser visto por el ojo humano ni puede ser representado en forma alguna..."[58] Aun cuando Albright reconoce que tiene dificultades para tratar el tema debido al hecho de que las fuentes literarias eran comparativamente tardías en origen[59]-obstáculo suministrado por una aceptación acrítica de los postulados de Graf Wellhausen--, piensa que las tradiciones están muy bien atestiguadas por la Biblia hebrea y por la naturaleza de la religión del segundo milenio A. C. en el Cercano Oriente por lo que deben ser consideradas esencialmente históricas.[60]

El punto de vista de Albright fue un progreso decidido sobre la posición de Sellin, que había atribuido a Moisés solamente el germen del monoteísmo ético representado por la enseñanza de los profetas hebreos. También marca una clara ruptura con la ortodoxia liberal en que tomó las tradiciones históricas del Antiguo Testamento con mucho mayor seriedad que sus antecesores. Naturalmente sus puntos de vista suscitaron oposición entre los que preferían considerar el Antiguo Testamento como un registro del pasado hebreo que no podía ser considerado histórico en el sentido generalmente aceptado, y que estaban, por lo tanto, inhabilitados para pensar en los relatos bíblicos de otra forma que no fueran relatos tendenciosos o urdidos de tradiciones y sucesos remotos.[61]

Sin embargo, no hay dudas que Albright presentó fuertes argumentos para lo que considera ser el monoteísmo mosaico, y aunque sería grato tener aun más evidencias que las disponibles, sigue siendo verdad que la situación que Albright ha descrito representa sustancialmente la religión de la era mosaica.

D. YEHEZKEL KAUFMANN

Por mucho, el libro más importante desde la época de Wellhausen que trata el origen y naturaleza de la religión hebrea es el libro de ocho tomos publicado por Yehezkel Kaufmann entre1937 y 1956.[62] En esta obra adopta una posición diametralmente opuesta a la de Wellhausen y de la Escuela Alemana de crítica bíblica, afirmando que el monoteísmo israelita no evolucionó lentamente de un crudo politeísmo por medio del esfuerzo concertado de una casta sacerdotal, antes

bien, desde el comienzo mismo fue una característica del pueblo de Israel bajo la conducción de Moisés. Esta posición fue altamente sorprendente dado que Kaufmann aceptaba los principios de la alta crítica, aunque protestaba contra la delineación arbitraria de fuentes y apoyaba las críticas de la escuela de Uppsala contra las "corrupciones de la crítica literaria."[63] Así estaba de acuerdo, en general, con el consenso de la opinión crítica anterior de que el Deuteronomio pertenecía al tiempo de Josías,[64] aunque critica el punto de vista liberal en el sentido de que Josué y Jueces contienen poca o ninguna información histórica auténtica, y enfatiza que las listas de ciudades en Josué se remontan a los días mismos de la conquista y la ocupación.[65] Aplicando en alguna medida la misma crítica literaria e histórica favorecida por la escuela de Graf-Wellhausen, Kaufmann argumenta a partir de una comparación de los diversos códigos legales en favor del hecho de que la legislación sacerdotal es anterior a la deuteronómica en lugar de ser una elaboración de su contenido, de modo que está en el tiempo más cerca de las fuentes Jehovista Elohista.[66] Además, sostiene que la fuente sacerdotal refleja una época cuando la "congregación de Israel" era un cuerpo militar más que eclesiástico, y concluye que su ideología era independiente de la enseñanza profética,[67] señalando, en cambio, hacia un período de origen que es anterior a muchas de las demás fuentes del Pentateuco.

Kaufmann rechaza expresamente las opiniones convencionales de Wellhausen en cuanto a los orígenes del monoteísmo hebreo. Sostiene que la religión hebrea fue un producto original y propio cuyo *Weltanschaaung monoteísta* no tenía antecedentes en el paganismo del Antiguo Cercano Oriente (*KRI*, p. 2). Para Kaufmann, el monoteísmo hebreo no era tanto un dogma teológico alimentado cuidadosamente en los círculos proféticos a través de varias generaciones, sino una idea que era absolutamente básica a la cultura nacional de los hebreos, la cual permeó desde el comienzo mismo. Aunque se podrían buscar relaciones históricas entre el paganismo y la religión israelita, esta nunca fue genuinamente politeísta en naturaleza. Kaufmann sostiene que los relatos del AntiguoTestamento conciben al dios pagano de un modo diferente de lo que era común entre los adherentes de las divinidades del Cercano Oriente, de modo que, donde se mencionan dioses ajenos en el texto en compañía del Dios de Israel, es solamente éste el que se presenta constantemente como el Ser divino activo (pp. 10s.). Así, cuando el Dios hebreo batalla contra los "dioses de las naciones," los objetos de su ira eran los ídolos, y no las divinidades militantes del extranjero (pp. 12s.).

Las prohibiciones del Pentateuco contra las religiones paganas generalmente las describen en términos de un puro fetichismo, sea que las fuentes subyacentes fuesen antiguas o recientes, y por eso prohiben la manufactura de dioses ajenos y el culto a tales objetos materiales. Donde se registran prohibiciones contra la veneración de otros seres distintos del Dios de Israel (Ex. 22:19; Lev. 17:7; cf. *KRI*, pp. 63ss.), el punto en cuestión no era la mención de las divinidades extranjeras activas, sino más bien el hecho de que lo que se veía en ellas eran

específicamente seres divinos israelitas y demonios. Cualquier mención de dioses ajenos en el Pentateuco era invariablemente una referencia a ídolos y a nada más (p. 18). Puesto que esto era así, el hecho de que los escritores del Antiguo Testamento no se involucraran con materiales mitológicos (pp. 20, 60ss.) y con el politeísmo pagano requirió un nuevo examen de las nociones convencionales respecto de la idolatría israelita y, por implicancia, del carácter general del monoteísmo hebreo mismo.

Según aparece en la literatura del Antiguo Testamento, el concepto de idolatría incluye la magia, la adivinación, el culto a los ídolos, la nigromancia y otras manifestaciones de la religión pagana. Para Kaufmann la cuestión de la idolatría israelita se reduce a responder si en Israel Dios era adorado sólo como una de muchas divinidades, si era asociado con algún panteón mitológico, o si la idolatría era de una variedad genuninamente sincretista (p. 137s.). Basado en un examen de las fuentes, Kaufmann llega a la conclusión de que la forma popular de idolatría no constituía un politeísmo genuino, sino una "idolatría rudimentaria," comparable con la más bien supersticiosa creencia en los amuletos, hechizos y otras influencias semimágicas que persisten en ciertos niveles de la fe monoteísta hasta el día de hoy (p. 142). El tipo popular de idolatría descrito en la literatura profética consistía en una veneración mágica, fetichista y no mitológica de imágenes importadas, junto con una cierta medida de adoración privada. Basado en la presteza con que los hebreos erradicaron el culto a Baal de su medio al pedírsele que lo hicieran, Kaufmann afirma que en la conciencia religiosa popular había siempre la convicción subyacente de que Jehová es Dios (p. 145). Al mismo tiempo rondaba en Israel la sospecha latente respecto de la capacidad de las imágenes y de los ritos cúlticos para pretender siquiera un grado legítimo de eficacia mágica. En resumen, la idolatría israelita debía ser interpretada como un fenómeno vulgar caracterizado por elementos fetichistas, mágicos y rituales que, debido a la falta de una mitología pagana básica, nunca logró el nivel de fuerza cultural entre los hebreos (p. 147s.).

El monoteísmo histórico, interpretado en función del Nombre Divino, una misión profética y la lucha de la nación contra la idolatría, no era característica de la era patriarcal, cuando ninguno de estos elementos aparece en los relatos hebreos (p. 222). Ni siquiera el pueblo de Israel, portador auténtico del monoteísmo histórico, heredó su fe de la era patriarcal en el sentido más estricto, porque el concepto monoteísta solo empieza a existir bajo Moisés, tiempo en el cual se inician las tensiones religiosas entre Israel y el mundo pagano. Dado que el concepto básico de la religión hebrea no tenía sus raíces en el paganismo, no debe de haber sido Moisés el primero en originarla (p. 225). Pero, aunque la religión israelita era fundamentalmente diferente de toda otra variedad de adoración cúltica pagana, el hehco de que naciera en medio de florecientes culturas extranjeras virtualmente aseguró que el paganismo del Cercano Oriente tuviera algún grado de influencia sobre ella. Sin embargo, para Kaufmann, la religión

hebrea no estaba gobernada tanto por los antecedentes ambientales de la antigüedad como por el hecho de que, en el proceso de incorporar algunos materiales paganos en su corpus religioso, la fe de Israel generó un nuevo espíritu y un nuevo rasgo distintivo que jamás había sido considerado por el paganismo. Superó las tendencias monoteístas de Egipto y Babilonia en que postuló la existencia de un Dios que trasciende la naturaleza, cuya voluntad es suprema en el universo, libre de toda dependencia del mito y la magia, y que no está sometido a cuestiones de obligación o destino (pp. 226s.), en vez de sencillamente reducir a uno el número de divinidades aritméticamente disponibles.

Este elevado punto de vista en cuanto a la divinidad, acompañado por el sentido de misión introducido por el pacto de Sinaí, suministró un poderoso estímulo para la unidad entre las tribus israelitas durante el período de Josué. Para Kaufmann esto está subyacente durante todo el período de la conquista, que según un pensamiento es un movimiento unificado, llevado a cabo por una confederación de tribus que estaban conscientemente siguiendo un plan nacional de conquista (p. 245). Este mismo esquema preconcebido también es el antecedente para las batallas tribales descritas en los primeros capítulos de Jueces. Como evidencia, Kaufmann presenta el hecho de que las eras de la conquista y la toma de posesión estuvieron singularmente libres de disputas territoriales intertribales, a pesar del caos y las luchas mortales del período de los Jueces.

En este tiempo la autoridad secular fue conferida, en la "democracia primitiva," a los ancianos, supervivencia del grupo intertribal de ancianos, que había surgido durante los días de Moisés y Josué (p. 256). La orientación específicamente espiritual que tomó esa era se debió a la acción de las personalidades religiosas que emergieron periódicamente para enfatizar el hecho de que el Dios de Sinaí seguía gobernando a su pueblo por medio de los mensajeros designados. Kaufmann niega que los jueces fueran héroes locales que posteriormente recibieron el estatus de héroes nacionales de parte del editor del libro de Jueces (p. 257), alegando a partir de la ausencia general de una distinción entre acontecimientos locales para concluir que es posible que una liberación local podría adquirir proporciones nacionales. Es igualmente enfático en su rechazo del punto de vista que los tmeplos y sacerdocios por igual eran tomados por los israelitas de sus predecesores cananeos en la tierra a pesar del sincretismo religioso del período. Los templos israelitas no anteceden a los patriarcas hebreos, y la santidad de algunos lugares en particular de aquel tiempo surgió de revelaciones dadas por Dios a los antepasados de los israelitas cuando aún eran extranjeros en Canaán.

Kaufmann encuentra cuatro fases claras en el desarrollo histórico de la religión hebrea. La primera, formada por las épocas de Moisés, Josué y su generación era ajena a la idolatría. Esta fase fue seguida por un interludio idolátrico que se extendió a través de la época de los jueces, siguiendo una tercera fase de lealtad a

Dios al principio de la monarquiá. Desde el tiempo de Salomón hubo un segundo prolongado intervalo de naturaleza idolátrica que culmina en el exilio (p. 260). Se pensaba en la monarquía como el sucesor directo del "reino apostólico de Dios," que estaba en operación desde el tiempo de Moisés, y las tradiciones un tanto diferentes respecto de la elección de Saúl para el reinado (cf. I S. 7: 8; 10:17ss.; 12) se mantuvieron para reflejar fielmente un aspecto de la situación histórica contemporánea (264). El hecho de que Salomón se involucrara en los ritos cúlticos de sus santuarios paganos, marcó un cambio decisivio en la fortuna religiosa y política de la monarquía, y los historiadores que siguieron elevan al nivel de pecado nacional la idolatría rudimentaria que siempre persistió entre el vulgo, con lo cual explican la decadencia política que siguió a los días de Salomón (p. 270).

Kaufmann rebaja la medida en que el culto de Baal constituía un peligro vital para el carácter de la religión hebrea (pp. 274s.), además a los órdenes proféticos (בני נביאים) que surgieron después del tiempo de David los disocia de las figuras extáticas que aparecen en los relatos vinculados con la obra de Samuel. Siguió el patrón general de la opinión crítica al sostener que la importancia duradera de la reforma de Josías constituye un paso importante hacia el concepto sacerdotal de un libro de Torah como el medio regulador de la vida nacional (p. 290), ideal que se iba a hacer normativo con la formulación del Pentateuco en el período post-exílico (p. 448).

No hay dudas que las investigaciones de Kaufmann, particularmente en lo que respecta al período formativo de la religión hebrea, constituyen una contribución extremadamente importante que vale la pena estudiar cuidadosamente. Pero, mientras por una parte constituye una crítica desafiante a algunas facetas de la interpretación liberal tradicional del origen y desarrollo de la religión hebrea, está basado en gran medida en las premisas evolucionistas de la escuela Graf Wellhausen, particularmente en lo que se refiere a las fuentes literarias. Quizás sea este curioso grado de contraste el que hace que por lo menos un crítico describa la metodología de Kaufmann como excéntrica.[68] Por otra parte, parece estar siguiendo lo que se podría considerar un procedimiento básicamente legítimo al tratar de interpretar los símbolos religiosos del mundo hebreo desde adentro, en vez de examinarlos a la luz de los modelos paganos y de los sistemas equivalentes hasta dónde estos existieron.[69] Como C. H. Gordon ha dicho en relación con otro asunto, es posible que quitando al texto, los eruditos que entienden el contenido general deriven mucho más de las fuentes que los especialistas comparativistas que leen demasiado en el texto.[70]

Sin embargo, hay una incongruencia inconsciente en el acercamiento general adoptado por Kaufmann hacia su fuente de materiales. Por ejemplo, respecto del período de la conquista afirma que sus opiniones "no surgen de la suposición de que las historias de la Biblia son informes históricos"[71] y que "los sucesos de la conquista están envueltos en una niebla de leyenda."[72] Sin embargo, sus

conclusiones en cuanto al curso de los acontecimientos son casi idénticas con lo narrado por Josué. No se dice precisamente qué ocurrió con los elementos legendarios y no históricos durante el proceso. La principal dificultad indudablemente radica en que Kaufmann pudo desligarse intelectualmente de algunas proposiciones de la escuela Graf Wellhausen respecto del desarrollo de la religión hebrea y sugiere algunas opiniones radicalmente diferentes, pero no pudo desprenderse del evolucionismo básico de ese conjunto de teóricos.

Las estratas literarias que Kaufmann ha distinguido en el Antiguo Testamento se parecen mucho a las fuentes que la escuela Graf-Wellhausen pretende haber descubierto, con la posible excepción de los materiales más antiguos del Cercano Oriente de Génesis.[73] Aun cuando Kaufmann hubiera preferido evitar las categorías de Graf Wellhausen para el análisis literario, lo que evidentemente no hace, hubiera seguido la huella de los investigadores que utilizaron los métodos de la crítica de las formas en sus estudios. Pero, aparte de notar que el Génesis constituye una estrata en sí mismo, cuyo material, en general es antiquísmo, Kaufmann parece no haber aplicado las técnicas de la crítica de formas a las fuentes que está estudiando.

Al igual que Alt y Noth, Kaufmann es notablemente selectivo--por decir lo menos--en su consideración de la evidencia arqueológica referente al período preexílico. Dado que presta poca o ninguna atención a esta fuente de información de alta importancia, tiene la tendencia a presentar la conquista como un violento ataque concertado por una fuerza israelita unificada y altamente coordinada bajo el liderazgo de un bien dotado comandante. Una lectura cuidadosa de Josué deja en claro que aun el material bíblico no llega a presentar una concepción tan alta, mientras una consideración de la evidencia arqueológica, por ejemplo, la relacionada con las caídas de Jericó y Ai, da indicios de la complejidad del problema de un modo que Kaufmann no logra comprender. Según la opinión del que esto escribe, es precisamente esta falta de atención al material arqueológico lo que ha llevado a un planteamiento inadecuado del carácter y alcance del culto cananeo a Baal, con la deficiencia resultante en la apreciación de su influencia penetrante en la vida hebrea.

El descontento de Kaufmann con el esquema de fechas atribuido por el liberalismo tradicional al Pentateuco en los primeros libros históricos se refleja en sus esfuerzos por darles una nueva fecha en conformidad con los principios críticos por él seguidos.[74] Así, sostiene que el material sacerdotal es más antiguo que el deuteronómico,[75] aunque éste contiene algunos pasajes muy antiguos y se podía dividir, basándose en el estilo, en formas "tempranas" y "tardías." Critica a la escuela Graf-Wellhausen por su completa indiferencia hacia la literatura cuneiforme de Mesopotamia ya existente en su tiempo, considerada la cual hubiera puesto los orígenes religiosos de los israelitas en una perspectiva adecuada relacionándolos con los asirios en lugar de hacerlo con la cultura beduina de origen muy posterior.[76]

Kaufmann atribuye la composición de Josué a los comienzos de la era de los Jueces, y sostiene que fue compilado de fuentes tales como el Libro de Jazer, que incluye entre otros ítemes las listas de ciudades y límites de ese período, y material sacerdotal con una lista de las ciudades levitas. Aunque Josué y Jueces llevan las marcas del editor deuteronomista, rechaza toda insinuación de que pertenezcan propiamente al tiempo de Josías, y sostiene que solamente la legislación de Deuteromio que se refiere a la unificación del culto podría fecharse en el siglo séptimo A. C. Kaufmann rechaza todo vestigio de redacción deuteronómica en Samuel, y argumenta a partir de la presencia de una referencia a la unificación cúltica en I Reyes 3:2 para afirmar que el libro fue compilado después del reinado de Josías. Por implicación, la ausencia de alusiones a la unificación del culto en Josué, Jueces y Samuel, (salvo una glosa explicativa en Jos. 9:27) muestra que pertenecen a un período anterior.

La nueva fechación de los libros históricos ciertamente es divergente de la posición general adoptada por la ortodoxia liberal, y como consecuencia ha sufrido muchas críticas. Aunque muchos estudiosos ahora reconocen que hay fuentes muy antiguas en Deuteronomio, pocos seguirían a Kaufmann en su sugerencia de que hay formas "tempranas" y "tardías" de Deuteronomio, diferenciadas sobre bases puramente estilísticas. Además, es incorrecto, desde cualquiera base, afirmar que el libro hallado en el Templo en la época de Josías era el Deuteronomio, "como se ha reconocido desde hace mucho tiempo."[77] En realidad, no hay una pizca de evidencia que apoye esta opinión. La naturaleza exacta de ese código es incierta, y con toda probabilidad era solamente una pequeña porción de la Ley Mosaica, que podría haber incluido parte del material sobre la Pascua.

Al dejar de lado las consideraciones de estilo en favor de las evidencias internas,[78] Kaufmann ciertamente ha puesto en dudas la eficacia de aquellas como uno de los elementos tradicionales de la crítica literaria, y solamente por esto su obra ha sido recibida con recelos por los especialistas liberales. Sin embargo, el uso de la evidencia interna se ve estorbado en parte por una actitud de indiferencia hacia los datos arqueológicos y también por la necesidad de una referencia constante a las tendencias generales de la crítica liberal, de la cual de ningún modo se ha independizado. Esto da como resultado algunos esfuerzos más bien curiosos por demostrar la autenticidad y confiabilidad de los relatos bíblicos relacionándolos con sus propios cánones de interpretación y crítica, procedimiento que no le granjea las simpatías ni de los eruditos liberales ni de los conservadores.

NOTAS DE PIE DE PAGINA: SEXTA PARTE. CAPITULO II. ESTUDIOS RECIENTES DE LA RELIGION HEBREA

[1] Cf. S. A. Cook, *The Religion of Ancient Palestine in the Second Millennium B. B.* (1908); W. C. Wood, *JBL*, XXXV (1916), pp. 1ss., 163ss.

[2] En cuanto a los primeros informes, véase parte dos, sección I, nota de pie de página No. 34 (p. 90); R. de Vaux, *RB*, XLVI (1937), pp. 526ss.; A. Bea, *Bíblica*, XIX (1938), pp. 435ss., XX (1939), pp. 436ss.; se encuentra una bibliografía en C. F. A Schaeffer, *Ugaritica; Etudes relatives aux découvertes de Ras Shamra* (1939), I, pp. 153ss.

[3] Cf. C. F. A. Schaeffer, *The Cueniform Texts of Rash Shamra-Ugarit* (1939); R. de Langhe, *Les textes de Ras Shamra-Ugarit et leurs rapports avec le milieu biblique de l'Ancient Testament* (2 tomos, 1945); C. H. Gordon, *Ugaritic Handbook* (1947), secc. II, pp. 129ss.; G. R. Driver, *Canaanite Myths and Legends* (1956); C. F. A. Schaeffer, *Ugaritica*, III (1956); J. Gray, *The Legacy of Canaan* (1957); H. L. Ginsberg, *ANET*, pp. 129ss.

[4] En cuanto a la unidad cultural de estos pueblos, véase W. F> Albright, *Studies in the History of Culture* (Waldo Gifford Leland Volume, 1942), pp. 11ss., y la forma revisada en *BANE*, pp. 328ss.; C. Virolleaud, *Annales de l'Université de Paris*, VIII (1933), pp. 397ss.

[5] La palabra abismo es תהום, como en Gn. 1:2 y otros. Nótese la importancia de la divinidad agua Ea en la cosmogonía babilónica y el lugar del Nilo en la vida egipcia; cf. R. Dussaud, *Revue de l'Histoire des Religions*, CIV (1931), pp. 358s.

[6] *LAP*, pl. 60.

[7] Compárese el acadio *sheru*, con el hebreo שחר, "amanecer"; acadio *shalam shamshi*, "ocaso."

[8] Compárese con la eminencia del dios del clima hatti en el panteón hitita.

[9] Cf. W. F. Albright, *BASOR*, N. 70 (1938), p. 19.

[10] Cf. Albright, *JPOS*, XII (1932), pp. 191s., XVI (1936), pp. 17s.

[11] *Dagón* probablemente sea una corrupción de *Dagan*, una antigua divinidad acadia de la vegetación; cf. *ARI*, p. 74.

[12] Cf. M. Burrows, *BASOR*, N. 77 (1940), pp. 6s.

[13] Cf. *Mélanges syriens offerts a M. R. Dussaud* (1939), I, p. 188 n. 2; *BASOR*, N. 78 (1940), pp. 26s.

[14] Cf. *BAAL Epic* II, 7ss.; *UL*, pp. 17s.; C. Virolleaud, *La déesse 'Anat* (1938), pp. 13ss.; J. Aisleitner, *ZAW*, LVII (1939), pp. 205ss.; *FSAC*, pp. 233s.

[15] *ARI*, pp. 77s.

[16] *UL*, pp. 3s.

[17] J. G. Frazer, *The Golden Bough*, II, pp. 118s.; IV, pp. 5ss.

[18] Text 52, *UL*, pp. 58ss.

[19] Cf. *FSAC*, pp. 234s.

[20] G. E. Wright, *BA*, XII, N. 2 (1950), p. 31, pl. 6.

[21] *ARI*, p. 78.

[22] *WBA*, p. 114.

[23] Así, la lectura "altar del incienso" debería sustituir a "imágenes del sol" en Lev. 26:30; II Cr. 14:5 y 34:4, 7; Is. 17:8 y 27:9; y Ez. 6:4, 6.

[24] Cf. Sir Charles Marston, *The Times*, 8 de julio de 1939.

[25] *FSAC*, p. 236.

[26] *ARI*, p. 92.

[27] *IOTT*, p. 82.

[28] *ARI*, p. 108.

[29] Cf. L. Poinssot y R. Lantier, *Revue de l'Histoire des Religions*, LXXXVIII (1923), pp. 32ss.; S. A. Cook, *The Religion of Ancient Palestin in the Light of Archaeology* (1930). En cuanto a los orígenes de los sacrificios humanos, véase E. Meyer, *Geschichte des Altertums* (ed. de 1909), I, ii, p. 345; E. A. Westermarck, *The Origin and Development of the Moral Ideas* (1906), I, pp. 434ss.

[30] Cf. la cueva de Macpela, Gn. 25:9; 49:31:50:13.

[31] Una posición similar fue adoptada por I. G. Matthews, *The Religious Pilgrimage of Israel* (1947), pp. 7ss.

[32] Wright, *The OT Against Its Environment* (1950), p. 12 n. 6.

[33] Ooesterley y Robinson, *Hebrew Religion: Its Origin and Development*, pp. 170ss.

[34] J. W. Jack, *The Ras Shamra Tablets* (1935); S. H. Hooke, *The Origins of Early Semitic Ritual* (1938).

[35] Por ejemplo, *The Ras Shamra Tablets*, p. 13.

[36] R. Dussaud, *Revue de l'Histoire des Religions*, CIV (1931), pp. 353ss.; J. A. Montgomery, *JAOS*, LIII (1933), pp. 101ss.; *ARI*, pp. 71ss.

[37] W. Baumgartner, *Theologische Zeitschrift*, III (1947), pp. 81ss.; *FSAC*, p. 271.

[38] Cf. T. H. Robinson en S. H. Hooke (ed.) *Myth and Ritual* (1933), pp. 172ss.

[39] Para una comparación con el *lotan* ugaritico, véase C. F. Pfeiffer, *EQ*, XXXII (1960), pp. 208ss.

[40] *IOTT*, p. 82.

[41] Cf. S. Mowinckel, *Psalmenstudien II, Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie* (1922), pp. 200ss.; *RHPR*, LX (1926), p. 409; K. H. Ratschow, *ZAW*, LIII (1935), pp. 176ss.; A. S. Kapelrud, *Norsk Teologisk Tidsskrift*, XLI (1940), p. 57. Para un estudio del reinado divino como el factor unificador de la humanidad y del mundo de la naturaleza, véase H. Frankfort, *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature* (1948).

[42] H. Schmidt, *Die Thronfahrt Jahves* (1927); S. H. Hooke (ed.), *Myth and Ritual* (1933), *the Labyrinth* (1935), y *The Origins of Early Semitic Ritual* (1938). Para una formulación de esta teoría, véase *Myth and Ritual*, pp. 1ss.

[43] *Myth and Ritual*, pp. 46s.; cf. S. A. Pallis, *The Babylonian Akitu Festival* (1926), pp. 27ss.

[44] Pedersen, *Israel: Its Life and Culture*, p. 442; cf. O. Eissfeldt, *ZAW*, XLVI (1928), pp. 81ss.; C. R. North, *ZAW*, L (1932), p. 8ss.

[45] F. F. Hvidberg, *Graad og Latter i det Gamle Testamente* (1938), pp. 115ss.

[46] Solamente en una ocasión fue matado (Testo 67:II) y fue posteriormente revivido (Texto 49:III).

[47] *UL*, pp. 4s.

48 *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East* (1943).
49 *Studies in the Psalter* (1934).
50 *The Jewish New Year Festival* (1947).
51 T. H. Gaster, *Thespis* (ed. de 1961), pp. 26ss.
52 Morgenstern, *IDB*, III, p. 545.
53 *FSAC*, pp. 192, 213; cf. *JBL*, LIX (1940), pp. 102ss.
54 *FSAC*, pp. 214s.
55 P. 192.
56 P. 217.
57 P. 219.
58 P. 272; cf. *JBL*, LIX (1940), pp. 91ss.
59 *FSAC*, p. 257; cf. T. J. Meek, *JBL* LXI (1942), p. 34.
60 *ARI*, p. 96.
61 Cf. las críticas de M. Burrows, *JQR*, XXXIII (1942-43), pp. 475s.; W. Eichrodt, *Theology of the OT* (1961), I, p. 221n 1.
62 Y. Kaufmann, תולדות האמונה הישראלית: מימי קדם עד סוף בית שני. Traducido y abreviado por M. Greenberg, *The Religion of Israel: From Its Beginnings to the Babylonian Exile* (1960).
63 *BACP*, pp. 2s.
64 Cf. *KRI*, pp. 172ss.
65 *BACP*, pp. 24s.
66 Cf. *KRI*, pp. 167ss., 175ss.
67 Y. Kaufmann, *ZAW*, XLVIII (1930), pp. 23ss., LI (1933), pp. 35ss.
68 J. Bright, *Early Israel in Recent History Writing*, p. 73.
69 *KRI*, p. 3.
70 *UL*, p. 4 n. 1.
71 *KRI*, p. 247 n. 3.
72 *BACP*, p. 91.
73 *KRI* , p. 208.
74 *KRI*, pp. 153ss.
75 Cf. *ZAW*, XLVIII (1930), pp. 32ss.; *BACP*, pp. 3s.; *VT*, IV (1954), pp. 307ss.; *KRI*, pp. 175ss.
76 *KRI*, p. 205 n. 16.
77 *KRI*, p. 208.
78 *BACP*, p. 7.

III. INFLUENCIAS SOBRE LA RELIGION DE LOS HEBREOS

A. ACERCAMIENTO METODOLOGICO

Ahora hay que hacer algunos intentos por reconstruir en bosquejo la naturaleza de la actividad religiosa hebrea, desde los primeros períodos, a la luz de lo que se conoce acerca de tales fenómenos en las culturas primitivas, teniendo presentes los resultados de la actividad arqueológica en el Cercano Oriente. En la actualidad los eruditos reconocen generalmente que el acercamiento metodológico adoptado por Wellhausen en su evaluación del crecimiento de la religión hebrea deja mucho que desear. Como se ha señalado en otro lugar, Wellhausen fue fuertemente influido por el pronunciado hegelianismo de Vatke; y tomando como clave los conceptos biológicos de moda en su tiempo, en el evolucionismo, llegó a la conclusión de que si el monoteísmo es la forma más elevada de fe hebrea, tiene que haber surgido en la última etapa de un proceso de desarrollo. Igualmente, las secciones del Antiguo Testamento que podían ser consideradas las más antiguas deberían contener los indicios más primitivos de la actividad religiosa, a veces a penas distinguibles de la superstición pura. En completo contraste con el punto de vista bíblico, que atribuye el monoteísmo a los primeros antepasados hebreos, Wellhausen ve la fe madura de Israel como un desarrollo de las tendencias animistas y totémicas del culto patriarcal, que lentamente evolucionó hacia el monoteísmo bajo la influencia de los profetas escritores. En conformidad con esta teoría, todo concepto teológico relativamente avanzado que se encontrara en los relatos "tempranos" eran relegados a las actividades de editores durante el período profético y en los tiempos que los siguieron.

Como ocurrió con la teoría de crítica literaria de Wellhausen, los criterios por los cuales se juzgó el desarrollo de la religión israelita se hubieran modificado radicalmente--y quizás aun hubieran sido abandonados completamente en algunas áreas--si Wellhausen hubiera prestado mayor atención a las evidencias de la cultura del Antiguo Cercano Oriente según la revelaba la actividad arqueológica de su tiempo. Wellhausen hizo algunas concesiones al estudio comparativo al estudiar la naturaleza de la religión beduina primitiva. Cometió su error fundamental al pensar que la cultura hebrea en general tuvo su origen de una cultura beduina relativamente tardía y al rechazar la evidencia arqueológica de actividad social y religiosa en las civilizaciones de Mesopotamia y Egipto, las que consideró intranscendentes para la historia de la religión hebrea. Parece desafortunado, por decir lo menos, que un pionero de su talla en el campo del estudio del Antiguo Testamento se haya contentado con levantar sus formulaciones teóricas sobre apenas una porción de la evidencia disponible,

particularmente cuando había eruditos que estaban estudiando las fuentes cuneiformes de Mesopotamia y las inscripciones jeroglíficas de Egipto con referencia a la religión de los hebreos. Como resultado de una mayor familiarización con la arqueología del Cercano Oriente, ahora es posible decir, con Kaufmann, que la prehistoria de la religión israelita no se debe buscar en fuentes primitivas o beduinas, sino en las añejas civilizaciones del Antiguo Cercano Oriente.[1]

Además, es extremadamente dudoso si se justifica la aplicación al fenómeno religioso de las metáforas de crecimiento y progreso que Wellhausen tomó de fuentes biológicas. Estudios comparativos en el área del desarrollo religioso han mostrado claramente que en la mente de cualquier individuo pueden coexistir concepciones "primitivas" y avanzadas de la divinidad, sin que parezcan ser mutuamente exclusivas.[2] Además, el modo en que Wellhausen piensa respecto del crecimiento de la religión israelita desde los comienzos rudimentarios hacia un monoteísmo avanzado, es completamente contrario, en importantes áreas del Antiguo Testamento, a la interpretación que éste hace de su propia historia. Esta actitud por cierto requiere que los relatos bíblicos sean tomados, por decirlo así, en su valor nominal, procedimiento que todavía es anatema para muchos eruditos liberales, o por lo menos se lo considera cargado de peligro para todos, salvo los más cautelosos. Sin embargo, a riesgo de repudiar el evolucionismo de una etapa anterior de los eruditos en Antiguo Testamento, cabe observar que los relatos del Antiguo Testamento vieron el proceso histórico como cualquier cosa, pero no como un desarrollo ordenado y progresivo como el contemplado por Wellhausen. En cambio, los escritores del Antiguo Testamento miran su historia uniformemente como una confrontación dinámica de la humanidad con la Palabra divina a la luz del monoteísmo revelado.

Ante esta actividad es fundamental que ayudasen a recordar que, como ser supremamente moral, Dios juzgaría a la nación por su falta de fidelidad a las condiciones del Pacto Sinaítico, y que, si la nación persistía en sus réprobos caminos, sería rechazada como instrumento social para la revelación divina al mundo. Sin embargo, es complementario con esto la coherencia de Dios consigo mismo, que requiere que no deseche completamente al pueblo con el cual está vinculado por una relación de pacto, antes bien, debía purificarlo y hacerlo una nueva creación como instrumento unificado para otorgar sus bendiciones a la humanidad. A la objeción planteada en el sentido de que estas conclusiones representan la forma que dieron al material histórico hebreo escribas e intérpretes más recientes, simplemente hay que responder que tal opinión es el resultado de una aceptación acrítica de teorías crítico literarias de las fuentes que son *apriori* evolucionistas, y que exigen que la aparición del monoteísmo ético ocurra al final y no al principio o durante el transcurso intermedio del proceso. La erudición moderna ya no puede sustentar el agudo contraste entre los profetas y la ley que comúnmente afirmaban las escuelas más antiguas de crítica liberal.

Sea lo que fuere que se piensa en cuanto a la diferencia en grado entre la perspectiva monoteísta del período mosaico y la enseñanza correspondiente contenida en los escritos proféticos, no puede haber muchas dudas, como Anderson afirma, que éstos ya estaban imlícitos en gran medida en la fe más antigua.[3] Un resultado desafortunado de la aplicación de las metáforas del crecimiento al estudio del Antiguo Testamento es la obstrucción del entendimiento que se produce al exigir que el tema siempre sea apreciado en función de una serie ascendente de valores. La interpretación dinámica de las narraciones contenidas en el Antiguo Testamento significa que, como resultado de los poderosos actos de Dios, el pueblo escogido fue estimulado a reconsiderar la significancia de su relación con El en el Pacto. Este punto de vista, como Wright ha señalado, no se puede acomodar fácilmente a una pura metáfora como la del crecimiento.[4] El hecho claro es que la historia no se puede mirar como una colección de hechos que ocurren por casualidad, ni como una cadena de acontecimientos mecánicamente relacionados. Las secuencias históricas se componen, con razón o sin ella, de un vasto complejo de patrones sociales, políticos y religiosos que interaccionan en un flujo continuo. Como tales, no se pueden comprimir en el marco de una teoría determinista estricta, ni se pueden interpretar satisfactoriamente en función de un método rígido como el de la dialéctica hegeliana,[5] por útiles que tales acercamientos parezcan ser en algunas de las fases de la investigación histórica.

B. ANIMISMO

La investigación reciente muestra que la interpretación de las fases más antiguas de la religión hebrea en función del animismo, el polidemonismo y similares, que era básica para el concepto hegeliano wellhausenista,[6] requere de una modificación considerable. Ahora es evidente, por el estudio comparativo de la literatura del Antiguo Cercano Oriente y als fuentes arqueológicas, que el animismo desapareció del mundo oriental siglos antes que los patriarcas aparecieran en el escenario histórico. Como Wright señala en su crítica al tema de la evolución expuesto por Oesterley y Robinson, el animismo y el polidemonismo, que según se creía caracterizó las actividades religiosas de los patriarcas y de sus contemporáneos paganos, en realidad eran una superviviencia del período Neolítico.[7] Tal como ocurre con la perpetuación de elementos antiguos en religiones más modernas, ahora se considera extremadamente dudoso que el verdadero significado de estos vestigios fueran evaluados siquiera durante las etapas posteriores de su existencia, de modo que su supervivencia fue predominantemente el resultado del conservadurismo religioso.

Estas consideraciones han sido puestas en una perspectiva más clara como resultado de la actividad arqueológica en Mesopotamia, donde se han desenterrado templos acreditados fechados a fines del quinto milenio A. C. o principios del

cuarto, del período Ubaid en lugares tales como Tepe Gawra, Eridú y Uruk. Los santuarios calcolíticos más antiguos en Tell Halaf estaban formados por una sola sala circular, mientras estructuras un poco más recientes eran comparables a las de la fase neolítica precerámica de Jericó, con una antesala rectángular adosada a la estructura principal. De estas ruinas se recobraron modelos rústicos de animales domésticos, así como una cantidad de figuras humanas que generalmente representaban el cuerpo femenino desnudo con los órganos sexuales exagerados a la manera que se encontró entre los aurignacios y otros habitantes de las cavernas.[8]

Los niveles neolíticos precerámicos de Jericó entregaron un edificio que parece haber sido un santuario. Entre otras reliquias contenía algunos estudios plásticos de grupos de seres humanos, cada uno de los cuales contenía lo que parecía ser un padre, una madre y un hijo.[9] La sola presencia de estos artefactos sugiere que la fase animista ya había pasado hace tiempo, conclusión que es reforzada por el politeísmo altamente desarrollado que caracteriza a las religiones de Egipto y Mesopotamia en el tercer milenio A. C. Los mesopotámicos de este período ya habían aplicado categorías de personalidad a las grandes potencias cósmicas que dominaban sus panteones, y las aodraban en templos que eran considerados como la residencia terrenal de sus dioses.[10] En Egipto, el jefe y autoridad del panteón era el creador y dios sol Ra, cuyo culto floreció en el bajo Egipto antes de la primera dinastía influyendo en la concepción de la realeza en aquella área.[11] En Canaán el ser supremo era El, cuyo hijo Baal erjercía el poder ejecutivo entre dioses y hombre por igual. Así, la etapa de la formulación religiosa hebrea representada por el período patriarcal debe ser relacionada a una situación cultural comparativamente sofisticada, muy diferente de las supersticiones primitivas que Wellhausen asocia con las tribus beduinas primitivas.

La investigación antropológica moderna también ha demostrado la antigüedad de la creencia humana en "dioses supremos," cuyos poderes eran considerados universales.[12] En la antigua Mesopotamia los adherentes del politeísmo describían sus reacciones ante el universo y sus divinidades en lo que se ha llamado lenguaje "mitopoeico."[13] Mirando los acontecimientos como eventos individuales, ellos personalizaban las cualidades y el designio del fenómeno con que se veían confrontados, y vestían su verdad esencial por medio de una estructura literaria que se aproximaba a la forma de un mito, o mejor aun, a la de una alegoría. Puesto que los hechos de la naturaleza se entendían en función de la experiencia humana, la confrontación del hombre por las fuerzas ambientales involucraba un modo de conocimiento más trascendente que el normalmente otorgado al animismo en las culturas primitivas.

Para los babilonios esta premisa encuentra su conclusión lógica en la festividad *akîtu*, la reposición anual de un rito cuyo objetivo era dar a los participantes la seguridad de su identificación con los poderes rectores del cosmos, y darles tranquilidad en el sentido de que la vida de la sociedad estaba

nuevamente en armonía con las actividades de la naturaleza.[14] Aun en su forma más antigua, una expresión religiosa tal representa una etapa mucho más avanzada que la implicada por los conceptos animistas de Wellhausen. Podría haber alguna base para creer que se puede ver, como Hooke ha sugerido, una fase animista de la religión mesopotámica en la preocupación babilónica con los espíritus de los muertos, y quizás también en relación con los amuletos y las estatuillas de arcilla recuperados por los arqueólogos desde sitios babilónicos.[15] Sin embargo, hay que notar que, en relación con Babilonia, los "terafines" estaban evidentemente relacionados en alguna manera con los derechos de primogenitura en culturas tales como las de Mari y Nuzu, y que esto podría bien señalar orígenes distintos de los puramente animistas.[16]

No cabe la menos duda que los pretendidos residuos de animismo descubiertos en la religión hebrea por algunos autores modernos han sido grandemente exagerados, si no completamente mal interpretados. Aunque es verdad que en la religión de Israel, como en la fe de otros pueblos, podría haber una cantidad de supervivencias primitivas cuyo origen preciso desafía a toda explicación, el intento de construir, a partir de su incidencia, lo que se podría considerar un sistema primitivo de religión hebrea, no es más válido de lo que sería la aplicación del mismo procedimiento a las religiones conocidas de la antigüedad del Cercano Oriente. Los vestigios animistas acreditados que se podrían discernir en estos sistemas pertenecen al pasado remoto, y en cuanto se refiere a la sofisticada cultura del período patriarcal en Mesopotamia, es probable que el sentido original de la mayoría de las supervivencias animistas hayan ya estado desde hace mucho tiempo oscurecidas por el paso del tiempo.

Aun cuando se pueda estar de acuerdo en que nombres de lugares del Antiguo Testamento como En Mishpat y Engadi denominan importantes fuentes de agua, es ciertamente ir más lejos de lo que la evidencia disponible permite el sugerir que eran manantiales-oráculos, o que hayan sido lugares venerados como lugares en que se dio alguna revelación divina. En Palestina, donde cuesta encontrar provisión abundante de agua, cualquier manantial es un lugar importante, y la idea de "decisión" inherente al antiguo nombre "En Mishpat (En Mispat, RVR 60)" no necesita ser sino la conmemoración de un tipo de acuerdo entre pastores que se hizo entre Abraham y Lot (Gn. 13:7ss; cf. Gn. 14:7).

Por cierto no hay bases reales para pensar que los patriarcas hayan nombrado tales lugares a la luz de un trasfondo de superstición animista, dado que es probable que hayan tomado las denominaciones tradicionales de los cananeos en el principio, y posteriormente les hayan dado nuevos nombres. El esfuerzo por explicar el nombre Beer Seba como "pozo de los siete espíritus" es fantasioso, y Driver tiene razón al asociar el nombre con la pluralidad de pozos en aquel distrito.[17] El verdadero significado de la designación, que es "pozo del juramento" (Gn. 21:31), es ampliamente ilustrado por Robertson Smith que

muestra que el hebreo "jurar" (שבע) quiere decir literalmente "quedar bajo la influencia de siete cosas."[18]

También se pueden aplicar malinterpretaciones similares a sitios asociados con nombres de árboles, tales como Elon Moreh o Elon Meonenim. El primero de estos era evidentemente un hito familiar en Siquem, y por la referencia de Gn. 12:6 parecería haber derivado su nombre de fuentes cananeas. Si el árbol en cuestión era en realidad un árbol de hoja perenne, su valor como sombrío lugar de descanso en medio del calor del día se hace inmediatamente evidente al que viaja por Palestina. El hecho de que Abraham recibiera aquí una manifestación divina y luego erigiera un altar para señalar el lugar es cosa solamente circunstancial, pusto que también recibió otras revelaciones en lugares que no tenían relación alguna con árboles, y que también fueron señalados con altares junto al camino. En relación con el segundo (Elon Meonenim), o "terebinto del adivino," mencionado en Jueces 9:37, nuevamente la referencia tiene un origen cananeo, y aunque haya habido israelitas apóstatas durante el período de los jueces participando en la adivinación en ese lugar, no hay evidencia concreta que apoye tal suposición, o para el punto de vista de que la localización desconocida tuviera alguna conexión, animista o de otro tipo, con el culto del período patriarcal.

Una crítica similar se puede presentar contra la clase de teoría sustentada por Robertson Smith en relación con el pozo aludido en el fragmento poético de Nm. 21:17s.[19] Argumentando a partir de semejantes beduinos más recientes, sostiene que el pozo estaba siendo venerado como la representación corporal de una fuerza natural.[20] En realidad, el párrafo que conmemora la ocasión en que fue captada con éxito una fuente subterránea no necesita tener más sentido que el que se atribuye a la alegría que se produce en los tiempos modernos cuando el ardoroso esfuerzo de excavar buscando una provisión de agua se ve recompensado con tal hallazgo. Esta pequeña sección poética parece del mismo estilo general que las canciones de la vendimia cantadas por los que pisaban las uvas en la estación de la cosecha (cf. Is. 16:10; Jer. 25:30). El hecho de que este fragmento aparezca en una sección poética debiera ser una advertencia suficiente para no tomar por animismo lo que probablemente no sea otra cosa que licencia poética. Dado que los antiguos egipcios regularmente usaban la personificación de una amplia gama de objetos sin atribuirles al mismo tiempo la estructura de la divinidad,[21] bien pudiera ser que el autor original del pasaje en Números estuviera siguiendo precisamente la misma práctica poética, testificando así en forma indirecta de la antigüedad de la composición.

Igualmente digna de sospecha es la afirmación, frecuente en una generación anterior de intérpretes de las tendencias religiosas antiguas de los hebreos, en el sentido de que toda referencia a una actividad relacionada en alguna forma con árboles indica una clara sobrevivencia de animismo. Así, personas como Débora la profetisa, que juzgaba a Israel desde la sombra de una palmera en el país montañoso de Efraín (Jue. 4:4s.), o el rey Saúl que tenía su corte bajo un

granado (I S. 14:2), recibían su inspiración no del ejercicio equilibrado de su capacidad de raciocinio, sino del susurro de las hojas que estaban sobre ellos, y esto les indicaba la naturaleza de la decisión que debían tomar. Lo inadecuado de tal punto de vista queda inmediatamente en claro por el hecho de que no hay indicio alguno en el Antiguo Testamento que sugiera que los profetas o las profetisas no pudieran ejercer su función en ausencia de algunas circunstancias de carácter material. La vara de Moisés era el símbolo de su autoridad y no la fuente de inspiración y poder. Del mismo modo, el manto de Elías era una característica del hombre mismo, y cuando Eliseo toma posesión de él simplemente constituye una prenda del hecho de que la herencia de primogénito (cf. II R. 2:9) iba a tipificar en lo sucesivo sus actividades proféticas. Las fuentes literarias muestran claramente que Débora era una fiel adherente al Pacto de Sinaí que jamás apoyó el paganismo de la población nativa ni por un momento. Los primeros días del reinado de Saúl estuvieron completamente libres de idolatría, como lo señalan los relatos que describen el período, y solamente al final de su vida, bajo una aguda tensión y desequilibrado por una grave condición psicótica, fue que él cedió ante una actividad que él anteriormente había prohibido en su reino (I S. 28:3ss.).

Para éstos y otros casos en el Antiguo Testamento parece haber una explicación mucho más sencilla y más lógica. En los países del Cercano Oriente, el estar a la sombra de un árbol hace mucho más tolerable el calor que permanecer bajo el sol abrasador, o a merced del viento abrasador del desierto, y que la dudosa protección de la sombra de la tienda. Por cierto, es casi imposible sobreestimar la importancia y valor de los árboles en aquella parte del mundo, hecho que parece haber quedado impreso en la mente de los habitantes de antaño, a juzgar por las referencias bíblicas y de otra literatura del Antiguo Cercano Oriente que muestran aprecio por los árboles. Desafortunadamente, explicaciones sencillas de esta especie raras veces les gustan a quienes están decididos a encontrar en las fuentes escritas las evidencias que apoyen sus nociones preconcebidas o sus teorías *a priori* en relación con pretendidos antecedentes animistas y polidemonistas en la religión hebrea antigua y patriarcal en general.

C. TOTEMISMO

El éxito de los esfuerzos de Robertson Smith por acomodar los conceptos totémicos al desarrollo de la religión hebrea primitiva fue cuestionado desde el tiempo en que salió la publicación de su *Kinship and Marriage in Early Arabia*. Dos de sus críticos más notables fueron Lagrange y König, que repudian toda sugerencia de que existieran algunos residuos de totemismo en los relatos del Antiguo Testamento.[22] Hay que reconocer que la más grave deficiencia de la teoría de una etapa totémica en el desarrollo religioso de los hebreos es el entendimiento imperfecto de la naturaleza y distribución del totemismo en las religiones primitivas. A pesar de que el totemismo se encuentra en partes tan

diversas del mundo como Norteamérica, Australia y Africa, ello no da razón para considerarlo como una etapa universal del desarrollo religioso.[23] Debido a la variedad de procedimientos con respecto a las especies animales o vegetales en las diversas partes del mundo, parecería que en algunos casos el totemismo es más bien una costumbre social que religiosa. Generalmente hablando, los antropólogos se inclinan a cree que, donde florece el totemismo, se favorece el desarrollo de conceptos espirituales más avanzados concediendo un grado de sanción religiosa a las obligaciones interpersonales y a las lealtades tribales.

La escuela de Wellhausen no logró comprender plenamente que el hecho de que se relacionara mitológicamente o de otra forma a los animales con los dioses de una religión nacional no demuestra necesariamente que tal religión hubiera pasado por una etapa totémica. Para ellos resultó comparativamente simple señalar el lugar de los animales en los cultos de Egipto y Grecia, sin apreciar al mismo tiempo que tal fenómeno sólo señala que se trata de un primitivo culto al animal. La religión del antiguo Egipto en particular fue tomada com un ejemplo importante de totemismo desarrollado, especialmente dado que todas las divinidades primitivas estaban asociadas con algún animal o planta específica que constituía el aspecto visible de la unidad social.[24] Sin embargo, al estudiar cuidadosamente las fuentes literarias del antiguo Egipto, quedó claro que jamás hubo en Egipto algo comparable con el totemismo de Australia, Norteamérica o Africa.

Como Frankfort ha señalado, los rasgos característicos del totemismo, tales como la pretensión de descender del tótem, su sacrificio entre algunas tribus a fin de proveer una fiesta ceremonial para el clan, y la insistencia en la exogramia o prohibición de casarse dentro del clan, no se encuentran en las fuentes egipcias.[25] Aunque la religión egipcia primitiva puede haber tenido las actitudes básicas de las cuales pudiera haber surgido alguna forma de totemismo o fetichismo, parece más probable que se trate de un simple culto al animal, dado que en Egipto el animal como tal parece haber tenido una enorme significancia religiosa, sin importar su naturaleza específica. Esta opinión es reforzada por la consideración de que durante los períodos en que la religión pasó por fases de decadencia, el culto a los animales pasó a primer plano en Egipto, como lo confirman los numerosos cementerios llenos de gatos, cocodrilos, perros, toros y otros animales momificados.

Si hay buenas bases para cuestionar la existencia de una fase totémica genuina en el desarrollo religioso del antiguo Egipto, las hay mayores para poner en dudas su existencia en Mesopotamia. Mientras la mayoría de los nombres de las divinidades egipcias estaban asociados en alguna forma con un animal o alguna planta, no hay virtualmente vestigio alguno de este fenómeno en la religión primitiva de Mesopotamia. Los nombres de unas pocas divinidades sumerias, tales como Shagán, el dios serpiente, y Gud, el dios toro, reflejan una vaga relación entre los animales y los dioses,[26] pero las divinidades sumerias eran

principalmente antropomórficas en carácter.[27] Sea que uno estudie la tradición espiritual sumeria o su modificación por los babilonios de épocas más recientes, la religión de Mesopotamia deja la impresión de haber aparecido en una etapa comparativamente avanzada de desarrollo desde su comienzo mismo. Por cierto, nada contiene que pudiera corresponder estrictamente a una fase totémica como parte del proceso de desarrollo.

A la luz de estas observaciones, aprece muy improbable que se pueda demostrar que hay sobrevivencias específicamente totémicas en el Antiguo Testamento. Teniendo en cuenta los elementos necesarios para demostrar la existencia del totemismo en cualquier raza o cultura,[28] se debe observar de inmediato que en ningún lugar del Antiguo Testamento aparece el concepto de que los miembros de un linaje particular hayan surgido de la sangre de algún animal epónimo. Tampoco hay evidencia alguna que los miembros de un clan con nombre de animal, como Simeón (hiena?), creyeran ser producto del animal totémico. A pesar de la elaborada explicación que presenta G. Buchanan Gray en cuanto al origen de los nombre propios hebreos antiguos,[29] el hecho es que se sabe muy poco en forma cierta acerca del proceso. En vista de la ausencia, en los escritos del Antiguo Testamento, de los dos elementos más importantes del sistema totémico, a saber, la pretendida descendencia de un totem y su sacrificio ceremonial en ciertas tribus, parece improbable que los nombres de los clanes se hayan convertido, en ciertos casos, en designaciones personales "al florecer el sistema totémico de clanes," como insinúa Gray.

Los relatos bíblicos del período patriarcal indican que ciertos indivuos eran comparados con animales respecto de su temperamento o actitud característica; entre ellos están Judá (Gn. 49:9), Isacar, (Gn. 49:14), Dan (Gn. 49:17), Neftalí (Gn. 49:21), y Benjamín (Gn. 49:27). Del mismo modo otros son comparados con la conducta del agua, como Rubén (Gn. 49:4), o con la extensión de un árbol junto a una fuente, como es el caso de José (Gn. 49:22). Cuando Agar recibe el anuncio del mensajero divino, se le promete que su hijo Ismael será como un hombre asno salvaje" (Gn. 16:12, "hombre fiero," RVR 60), designación elogiosa, dado que el asno salvaje tiene su habitat en las áreas desérticas y como tal era la bestia de más alta calidad de toda la caza.[30] En cada caso, el énfasis aparece puesto en el carácter o en algún atributo físico del animal o de la planta involucrada y no tiene referencia manifiesta o explícita al animismo ni al totemismo. Sin embargo, repitámoslo, una lectura sencilla del texto a la luz de las costumbres sociales de aquella época remota difícilmente satisfará a quines están decididos a encontrar evidencias para sus teorías en los relatos del Antiguo Testamento.

D. TABU

Es posible presentar pruebas de fuentes semíticas de una cantidad de usos que podrían quedar bajo el acápite de tabú, por ejemplo, listas de animales asociados con algunas divinidades.[31] Sin embargo, es un error suponer que listas similares en Levítico (11:2ss.) y Deuteronomio (14:4ss.) reflejen un tabú primitivo que prohibe a los hombres el consumo de especies animales sagradas. En estas fuentes bíblicas la preocupación era esencialmente dietética e higiénica, de una especie que tiene un caracter único y no aparece en el resto de la literatura del Antiguo Cercano Oriente. Antes que fuesen enumeradas las especies prohibidas fueron establecidos principios generales por medio de los cuales se podían reconocer empíricamente los animales considerados aptos para el consumo humano. No había necesidad de consejo mágico o sacerdotal en ese asunto, y cuando se examina la lista a la luz de la ciencia médica moderna se descubre que es de una naturaleza sorprendentemente avanzada, que incorpora principios fundamentales para la salud y el bienestar humanos.

Las especies prohibidas son susceptibles a diversos tipos de infecciones parasitarias, y como tales no son adecuadas para la alimentación, particularmente donde el peligro de enfermedades epidémicas es una realidad latente.[32] El esfuerzo de Robertson Smith por relacionar las prohibiciones levíticas con conceptos paganos del tabú, al afirmar que "por lo tanto, los animales inmundos son los animales divinos de los paganos; animales como éstos ordinariamente no se sacrificaban ni se comían"[33] están viciados por la observación de que los animales limpios de las listas de Levítico también eran importantes en la veneración religiosa del culto pagano, mostrando que consideraciones distintas del tabú eran las que tenía presentes el antiguo autor.

E. CULTO DE LOS ANTEPASADOS

Desde el tiempo de Wellhausen, ha sido un asunto de mucha controversia la medida en que se detectan vestigios de un culto a los antepasadas en el Antiguo Testamento. Los que sustentaban esta posición, en lo principal lo relacionaban con una fase totémica, en la que el antepasado tótem gradualmente se transformaba en el progenitor humano que subsecuentemente se hacía divino.[34] Por otra parte hay especialistas que ponen en dudas la interpetación de los datos ofrecidos en apoyo del culto a los antepasados, y sostienen que la evidencia admite una explicación diferente. A partir del material arqueológico, Vincent alega que el cuidado de los muertos, más que un culto a los muertos, era un asunto de preocupación o grato deber, en los relatos pertinentes del Antiguo Testamento.[35]

Margoliouth reconoce que se ha exagerado enormemente la importancia de las prácticas relativas a los muertos, y afirma lisa y llanamente que no hay base para

suponer que el culto de los antepasados haya sido la única o siquiera la principal religión del Israel premosaico.[36] Kautzsch, siguiendo a Carl Gruneisen, niega que en el Antiguo Testamento se puedan encontrar vestigios de un culto primitivo a los antepasados, y señala que las costumbres relacionadas con el duelo pertencían a diferentes grados de pensamiento, algunos de los cuales desafían todo intento de explicación.[37]

Ooesterley enumera las prácticas del luto que considera como indicios de la existencia de un culto a los muertos entre los hebreos, en los que incluye el hecho de raparse, el vestirse de saco, el descalzarse, el ayuno y cosas similares.[38] Lo que no aclara es que cuando los profetas hebreos lanzan invectivas contra las costumbres del luto, en realidad están condenando algunos elementos específicamente cananeos tales como la laceración.[39] Las fuentes en el Pentateuco consideran el contacto con el muerto y el luto formal como que ocasionan la impureza ceremonial o ritual. La ley levítica permitía al sacerdocio aarónico expresar el duelo rasgando el vestido, llorando y dejándose suelto el cabello (Lev. 21:1ss.), pero estos privilegios estaban prohibidos al sumosacerdote (Lev. 21:10s.). Tanto los sacerdotes como el pueblo estaban bajo la prohibición de lacerar los tejidos del cuerpo, de raer la punta de la barba y tonsurarse, de comer los diezmos como acto de luto, o de ofrecerlos en favor de los muertos (cf. Lev. 19:27s.; Dt. 14:1; 26:14; Lev. 21:5), todo lo cual se relacionaba con el culto pagano de los cananeos. El lloro y el lamento, el uso de las cenizas, y el uso de saco no estaban prohibidos en la ley ceremonial hebrea.

El uso de nombres tribales o personales con un elemento del nombre de la divinidad en él no es necesariamente un indicio de una fase anterior de culto a los antepasados, com algunos estudiosos han imaginado. Aunque el origen de algunos de estos nombres es desconocido en la Biblia hebrea, otros reflejan claramente una asociación con una teofanía o con otro acontecimiento de importancia. Así Ismael, "Dios oye," era importante para Agar debido a la seguridad que le daba de que Dios había oído su llanto de angustia (Gn. 16:10), y a pesar de que la designación genérica "El" forma parte del nombre, no tiene connotación alguna de la divinidad de algún antepasado. Aun hay formas compuestas, como Baal-gad (Jos. 11:17; 12:7; 13:5) que designaban territorios nombrados para honrar en conjunto al dios cananeo de la tormenta y al dios de la fortuna (cf. Is. 65:11), y no tiene referencia alguna a antepasados humanos intermediarios.

Un uso igualmente indiscriminado de la evidencia hacen Oesterley y Robinson, que argumentan en base a la relación de los altares con la localización general de los sepulcros de Sara (cf. Gn. 13:18; 18:1; 23:1), Débora (Gn. 35:8), y otros para postular que entre los pueblos antiguos si la tumba de un antepasado era un santuario, significa que se estaba adorando a ese antepasado.[40] De ningún modo es esta la situación, porque ciertamente indica que el dios de ese santuario era un importante objeto de culto, y que el muerto era sepultado allí precisamente

porque el lugar tenía un carácter sagrado. De este modo, los miembros de la familia que morían eran implícitamente entregados al cuidado de la divinidad, y si hubiera que entender algo de naturaleza más desarrollada en tal actividad, la tendencia en el pensamiento no era tanto un reflejo del culto a los antepasados como el anhelo de la mente humana en la dirección de algún concepto de vida más allá de la muerte.

En general, se podría observar que hay una confusión del todo común entre el respeto por los muertos y el culto de veneración de los antepasados en la mente de algunos eruditos. Mucha gente, de la antigüedad y moderna, se da a costumbres fúnebras cuya significación podría fácil e inadvertidamente ser malinterpretada, y es particularmente infortunado que las tendencias contemporáneas sean proyectadas hacia el pasado en un esfuerzo por explicar las costumbres antiguas. En relación con esto, la contribución de la arqueología ha servido como un correctivo importante. Aunque hay muchos casos en que no puede dar luz acerca de actitudes arcaicas, hay otros en que puede clarificar el problema para la mente occidental. Uno de estos casos está relacionado con los terafines como supuestas sobrevivencias de la adoración de los antepasados. Los datos arqueológicos dan evidencias de que los terafines del período patriarcal eran pequeños ídolos portátiles, la posesión de los cuales indicaba, entre otras cosas, los derechos de herencia.[41]

F. LOS LIMITES DE ESTAS INFLUENCIAS

Todo esfuerzo por establecer la naturaleza de la religión premosaica necesita tomar conocimiento de una cantidad de evidencia mucho más amplia en el estudio de la religión que la que tenían a su disposición Wellhausen y sus seguidores inmediatos. Probablemente habrá unos pocos que pondrían en disputa lo expresado por Waterhouse en el sentido de que Tylor hizo una "brillante suposición" al formular el concepto del animismo como una de las etapas más antiguas de la religión.[42] Por otra parte habrá otros que alegarán que Tyler fue demasiado amplio y especulativo en sus conjeturas, y que la aplicación de sus teorías a la religión semita por parte de Roberton Smith fue demasiado rígida, y fue más allá de lo permitido por la evidencia disponible. Estudios más recientes han mostrado que cualquier fase dinamista o animista que pudiera haber existido en la vida del Antiguo Cercano Oriente había ya terminado siglos antes del comienzo del período patriarcal, como ya habíamos observado anteriormente.

Además, el concepto de animismo según se entendía clásicamente ha sido modificado en forma significativa en lo que se refiere a la naturaleza de la religión mesopotámica en lo que se refiere a la naturaleza de la religión mesopotámica y egipcia. Se ha demostrado que los elementos de la vida que se personificaban representaban la réplica de una relación emocional o dinámica recíproca en que el "Yo" de la persona se confrontaba, no con un "ello," sino con un "tú" del mundo

fenomenal. La esfera de esta relación se puede deducir de la observación de Wilson al efecto de que es difícil pensar en algún fenómeno con el cual el hombre antiguo no haya tenido una relación de "Tú," como lo ejemplifican las escenas y textos egipcios.[43] O, como Frankfort mismo ha comentado: "El hombre primitivo simplemente no conoce un mundo inanimado. Por esta misma razón él no 'personifica' fenómenos inanimados, ni llena un mundo vacío con los fantasmas de los muertos, como quisiera el 'animismo' que nosotros creyéramos."[44] Ya no se trata de una cuestión de la conducta de los hombres que es afectada por algo que posee en forma innata una determinada actividad como para sugerir que fue animada por su propia vida y fuerza motivadora. Ahora es claro que la iniciativa fue de los hombres, que tendían a personalizar el fenómeno, y en el proceso de confrontación atribuyeron categorías de individualidad y voluntad a los variados aspectos de la vida que les rodeaba.[45]

Si es cada vez más difícil interpretar la religión premosaica en función del animismo, es todavía más difícil hacerlo en función del totemismo, para el cual parece haber muy poco apoyo en los primeros relatos bíblicos. En lo que respecta a la teoría de una fase primitiva de culto a los antepasados, la evidencia disponible se presta para más de una interpretación, y como resultado, la extensión de su influencia en la religión israelita primitiva es muy cuestionable. Aunque los elementos de tabú y de politeísmo que marcan la vida religiosa del Antiguo Cercano Oriente se reflejan en grados variables en los relatos del Antiguo Testamento, esto no quiere decir que las restricciones sobre la vida hebrea que estableció el sistema religioso haya sido derivado en principio o en contenido de fuentes del Cercano Oriente, ni que la religión israelita haya pasado en un tiempo por una etapa politeísta.

Aunque podría haber aspectos de la vida religiosa hebrea primtiva que presentan alguna similitud con el animismo, parece razonablemente seguro, a la luz de estudios más recientes, que los antiguos no lo entendían en el sentido que les atribuye la escuela de Wellhausen. Por cierto, es probable que muchas de las antiguas prácticas rituales de Mesopotamia y Egipto hayan sobrevivido a su significación original mucho tiempo antes que los patriarcas aparecieran sobre el escenario de la historia, punto que ya fue mencionado con anterioridad. En vista de lo que se conoce acerca de las formas culturales altamente desarrolladas de la antigüedad del Cercano Oriente, parece mejor, con Kaufmann concluir que "el nivel inicial [de la religión israelita] no fue mágico, totémico, animista ni demonista; se originó entre religiones teístas desarrolladas."[46]

NOTAS DE PIE DE PAGINA. SEXTA PARTE. CAPITULO III: INFLUENCIAS EN LA RELIGION DE LOS HEBREOS

[1] *KRI*, p. 221.

[2] Cf. I. Engnell, *Gamla Testamentet*, I, p. 111; E. O. James, *The OT in the Light of Anthropology* (1934), pp 83ss., *Comparative Religion* (1938), p. 11.

[3] *OTMS*, p. 290.

[4] *The OT Against Its Environment*, p. 11.

[5] *ARI*, p. 3.

[6] *FSAC*, p. 88.

[7] *The OT Against ITS Environment*, p. 12 n. 6.

[8] *FSAC*, p. 132.

[9] *FSAC*, p. 135; *LAP*, p. 122.

[10] T. Jacobsen en *Encyclopedia of Religion* (ed. por V. Ferm, 1945), pp. 770s.

[11] Cf. G. Roeder, *Urkunden zur Religion des Altenh Ägypten* (1915), p. 108.

[12] Por ej. W. Schmidt, *High Gods in North America* (1933), pp. 129ss, *Der Ursprung der Gittesidee* (1926-34), I, pp. 632ss., V, pp. 473ss.

[13] T. Jacobsen, *IAAM*, pp. 8ss.

[14] *Ibid.*, pp. 199s.

[15] S. H. Hooke, *Babylonian and Assyrian Religion* (1953), p. 23.

[16] *IOTT*, p. 117.

[17] G. A. Smith, *EB*, I, col. 518, siguiendo a A. von Gall, *Altisraelische Kultstätten* (1898), pp. 44s.; S. R. Driver, *The Book of Genesis* (1904), p. 215.

[18] *Lectures on the Religion of the Semites*, p. 182.

[19] *Ibid.*, p. 169 n. 3; cf. H. Gressmann, *Mose und seine Zeit* (1913), pp. 349s.

[20] Cf. Oesterley y Robinson, *Hebrew Religion: Its Origin and Development*, p. 38.

[21] *IAAM*, p. 41.

[22] M. J. Lagrange, *Études sur les Religions sémitiques* (1903), pp. 112ss.; E. König, *Geschichte der alttestamentlichen Religion* (1924), pp. 72ss.

[23] G. Galloway, *The Philosophy of Religion* (1914), p. 97.

[24] J. Cery, *Ancient Egyptian Religion* (1952), pp. 19ss.

[25] H. Frankfort, *Angit Egyptian Religion* (ed. de 1961), p. 9; cf. *FSAC*, pp. 178s.

[26] *ARI*, p. 27.

[27] *FSAC*, pp. 192s.

[28] W. Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, p. 219.

[29] *Hebrew Proper Names*, pp. 85ss.

[30] *IOTT*, p. 105.

[31] Cf. M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, II, pp. 896s., 933ss.

[32] Cf. A. R. Short, *The Bible and Modern Medicine* (1953), pp. 40ss.; R. K. Harrison, *IDB*, II, pp. 543s.

[33] W. Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, p. 311.

[34] Cf. R. Goldhizer, *Culte des Ancâtres chez les Arabes* (1885), p. 15 *passim*; B. Stade, *Geschichte des Volkes Israel*, I, pp. 387ss.; *Biblische Theologie des AT* (1905), I, pp. 104ss.; J. Wellhausen, *Reste Arabischen Heidentums*, pp. 183ss.; G. Hölscher, *Geschichte der Israelitischen und Jüdischen Religion* (1922), pp. 24ss.; S. A. Cook en *Lectures on the Religion of the Semites*, pp. 508ss., 544ss.; S. A. Cook, *The Religion of Ancient Palestine in the Second Millenium B. C. in the Light of Archaeology and Inscriptions* (1908), pp. 57ss.

[35] A. Vincent, *Canaan d'apres l'Exploration Récente* (1907), pp. 288ss.

[36] G. Margoliouth, *ERE*, I, p. 449.

[37] E. Kautzsch, *HDB*, volumen extra, p. 614; C. Gruneisen, *Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels* (1900).

[38] W. O. E. Oesterley, *Immortality and the Unseen World*, pp. 141ss.

[39] En cuanto a palalelos de la épica ugarítica, cf. *DOTT*, p. 130.

[40] W. O. E. Oesterley y T. H. Robinson, *Hebrew Religion: Its Origin and Development*, p. 100.

[41] C. H. Gordon, *IDB*, IV, p. 574, *BA*m III, N. 1 (1940), pp. 1ss.; *IOTT*, pp. 116s.; A. E. Draffkorn, *JBL*, LXXVI (1957), pp. 216ss.

[42] E. S. Waterhouse, *The Dawn of Religion* (1936), p. 31.

[43] J. A. Wilson, *IAAM*, p. 41.

[44] *IAAM*, p. 5s.

[45] *ARI*, p. 27.

[46] *KRI*, p. 221.

IV. LA HISTORIA DE LA RELIGION DEL ANTIGUO TESTAMENTO

A. LA RLEIGION DE LOS PATRIARCAS

Aunque los relatos del Pentateuco dan la impresión de que los patriarcas hebreos siguieron una tradición religiosa monoteísta, en Jos. 24:2 se hace evidente que estaban involucrados en el politeísmo mesopotámico en alguna medida por lo menos.[1] Por cierto, los relatos bíblicos no dan apoyo alguno a la idea que Abraham haya originado el concepto de monoteísmo, o que él haya establecido un culto monoteísta dentro del marco de su propia sociedad. En vez de aquello, Abraham es presentado como el progenitor de una nación que estaba llamada a ser monoteísta. Aunque se sabe mucho de las prácticas religiosas y creencias de los mesopotámicos contemporáneos, el relato de Génesis entrega material poco detallado acerca de la religión patriarcal. Esto resulta más bien desafortunado, puesto que los relatos de Génesis son el único registro de la fe y práctica patriarcal, aunque las fuentes mesopotámicas contemporáneas pueden ilustrar algunos otros elementos de su fe.

Los patriarcas son presentados claramente como objeto de la revelación divina (Gn. 12:1, 7; 15:1), que estaban convencidos de la necesidad de una relación personal de fe con la Divinidad. Una vez establecido esto, los patriarcas podían mirar confiadamente a su Dios para tener protección y sustento a través de toda su vida (Gn. 15:4ss.; 17:1ss.; 28:11ss.). Al recibir la dirección divina no tenían otra opción sino la de obedecer la voluntad revelada por Dios (Gn. 22:3ss). La circuncisión fue adoptada como rito religioso para señalar específicamente a los que quedaban incluidos en la relación del Pacto. Este acto aparece con una especial importancia al designar a los antepasados de Israel como una unidad distintiva, puesto que se sabe que, a diferencia de los egipcios, los antiguos habitantes de Babilonia, y Asiria no practicaban este rito.[2] Lo íntimo de su relación con la divinidad hizo que los patriarcas conmemorasen los beneficios divinos mediante los nombres que pusieron a algunos de sus descendientes, o en la designación de lugares específicos donde les había sido dada alguna revelación (Gn. 16:11, 14; 32:30; 35:15). El patrón del culto durante la era patriarcal incluía los sacrificios y el ofrecimiento de oraciones a Dios (Gn. 12:8; 26:25).

El énfasis en la especial calidad de la relación entre los patriarcas como individuos y la divinidad parece haber sido preservado en los nombres particulares de Dios que fueron característicos del período. Como Bright ha señalado, la religión de los patriarcas era completamente diferente en carácter del paganismo de las naciones vecinas.[3] El Dios personal del jefe del clan era el dios de todo el clan, como lo ilustran ciertos títulos arcaicos de Dios, tales como el "Escudo" de Abraham (cf. Gn. 15:1; 31:53), el "Pariente" o "Progenitor" de Isaac (Gn.

31:42),[4] y "Paladín" de Jacob (Gn. 49:24). Como Alt ha mostrado, la deliberada elección de Dios por cada generación consecutiva de patriarcas representa un concepto religioso extremadamente antiguo que concuerda completamente con la tradición bíblica.[5] El lugar de la divinidad como "padre" o "hermano" del adorador también se incluía en nombres personales tales como Abiram (el Excelso es mi Padre), Abimelec ("el rey es mi Padre"), y Ahiram ("el Excelso es mi hermano"). A tal divinidad era que los miembros del clan, siguiendo el ejemplo del jefe patriarcal, daban una devoción suprema si es que no era siempre completa.

Los nombres personales hebreos que contienen alguna alusión a la divinidad y al clan tienen su paralelo en un uso similar en Mesopotamia durante el período acádico antiguo (*ca.* 2360-2180 A. C.) y en los nombres amorreos que aparecen durante los años 2100 y 1600 A. C.[6] Albright llega a la conclusión de que la religión pre-mosaica de los hebreos concebía la divinidad en función de imágenes referidas a la montaña. Por ejemplo, el nombre El Shaddai podría haber significado originalmente "el dios de las montañas."[7] Albright interpreta esto a la luz del trasfondo mesopotámico de los patriarcas donde los amorreos tenían al dios de las montañas, Hadad, como uno de los miembros muy venerados de su panteón. Sin embargo, también reconoce que el Dios de los patriarcas no estaba restringido a una localidad en particular, sino a una familia que tenía con él una relación especial de obediencia y fe, los intereses de la cual él había prometido proteger.[8] Así, cualesquiera que pudieran haber sido, si es que los hubo, los antecedentes paganos de El Shaddai y de otras palabras similares, los patriarcas no tenían un concepto de religión natural como tal y no hay indicios de que, relacionado al principio con una localidad específica, su dios haya llegado a ser el dios de un grupo social determinado, según el modo en que Alt creía había ocurrido el crecimiento de la religión tribal primitiva.[9]

Aunque Albright probablemente tenga razón al afirmar que no hubo un "monoteísmo El" que fuera común entre los primitivos semitas occidentales, no hay evidencias para su afirmación en el sentido de que la religión popular hebrea primitiva estaba organizada en función de una tríada de padre, madre e hijo, según el patrón neolítico de estatuas en tríadas.[10] En ningún momento hubo en la religión patriarcal el menor indicio de un componente femenino de la divinidad, y lo mismo vale para el período del Pacto Sinaítico. Aunque el Dios de los hebreos se puede relacionar con varios títulos, jamás hubo una sugerencia de pluralidad o multiplicidad en la personificación de la divinidad. Con respecto a las formas plurales en que aprece el nombre de Dios o sus títulos en hebreo, no son vestigios de una etapa primitiva de politeísmo sino estructuras gramaticales que tienen el objetivo de enfatizar la majestad del Dios que están describiendo. Aunque Alt tiende constantemente a asociar la divinidad primitiva con una localidad determinada, está, no obstante, en lo correcto al suponer que los nombres divinos compuestos con El que aparecen en los relatos patriarcales son

genuinamente pre-israelitas en naturaleza.[11] La antigüedad de esta práctica en la religión semita occidental ha sido ilustrada además por la presencia de los títulos *Elyon, Olam* y *Ro'i* en la literatura ugarítica como designaciones de la divinidad.

Por esta razón se pueden considerar como de una gran antigüedad las tradiciones que hay tras las actitudes religiosas de los patriarcas. En esencia, la fe de ellos incluía el sentido de una relación personal con Dios, la conciencia de que en la continuidad de esa relación era un elemento esencial la obediencia implícita a la voluntad divina, y un grado tal de discernimiento espiritual que les permitía evaluar la naturaleza y significación de las promesas divinas. Por muy vívida que parezca haber sido la experiencia patriarcal con Dios, es muy dudoso que pueda calificársela adecuadamente como una "verdadera relación de sangre entre una familia o clan con su dios," como Albright lo hace.[12] El lenguaje de Albright hace recordar a otros eruditos y sus esfuerzos por establecer una fase totémica en la religión hebrea, acercamiento que él repudia en otros lugares.[13] La única relación de sangre entre el adorador y la divinidad durante el período patriarcal era estrictamente poética, como se representa en algunos nombres propios ya discutidos, y esta situación no todas las familias o clanes la consideraban buena. Aunque los patriarcas adoraban el mismo Dios bajo una diversidad de nombres, no eran simples númenes locales sino el patrono del clan. A pesar de las pretendidas tendencias monoteístas que se atribuye a la vida religiosa de Mesopotamia en el segundo milenio A. C., parece que no es posible describir a los patriarcas sino como monólatras.

B. LA RELIGION DE MOISES

El origen del monoteísmo histórico debe considerarse a la luz de los acontecimientos de la era mosaica. A las fuentes bíblicas de este período se les ha atribuido en los años recientes un mayor grado de historicidad que lo que se les otorgaba en algunos círculos teológicos. Desafortunadamente, todavía hay quienes se ven estorbados por una aceptación acrítica de los postulados de Wellhausen en el sentido de que las fuentes del Pentateuco son relativamente tardías y representan una larga tradición de transmisión oral. Pero, sea como fuere, no hay dudas que Moisés estableció el sistema religioso de Israel, y que el testimonio uniforme de la tradición del Antiguo Testamento en cuanto a este hecho es fidedigna.

Igualmente cierta es la forma del Nombre Divino revelado a Moisés, יהוה. Aunque se piensa que este tetragramatón se pronunciaba *Yahveh*, siguiendo la transcripción griega de personas como Clemente de Alejandría y Teodoreto, el hecho es que la pronunciación original es desconocida, y todos los intentos de reconstruirla son sólo conjeturas.[14] Puede haber circulado el nombre divino en una forma abreviada ya sea como "Yah," "Yahú" o "Yo," y aunque algunas personas han pensado que una u otra de estas formas puede haber sido anterior al

tetragramatón, la presencia de éste en antiguos fragmentos poéticos del Antiguo Testamento y en materiales extra-bíblicos, tales como la Piedra Moabita, parece implicar que la forma de cuatro letras es la original. Hasta el momento han sido infructuosos los esfuerzos hechos por demostrar que el nombre sagrado era conocido antes del tiempo de Moisés aduciendo como evidencia nombres personales tales como *Yaum-Ilu* (Dios es mío), o la pretendida presencia de "Yo" en uno de los textos de Ugarit.[15]

La hipótesis Cenea, por la cual se sugiere que Moisés conoció el nombre divino debido a su casamiento con una hija de Jetro (Ex. 2:15ss.) y a una iniciación posterior en el culto madianita de YHWH, tiene algunos elementos en su favor, pero carece de una evidencia decisiva en función del texto. En el primer caso, es claro que el Dios de Israel era explícitamente el Dios de los patriarcas, y no exclusivamente el de sus primos ceneos. En segundo término, la versión tradicional de la revelación del nombre YHWH en Ex. 6:2s. está abierta algunas objeciones. Como W. J. Martin ha demostrado, es posible que los patriarcas conocieran en verdad el nombre YHWH, suponiendo que en el versículo hay un presente interrogativo elíptico.[16] El pasaje en cuestión entonces diría así: "Y aparecí a Abraham, a Isaac y a Jacob como Dios Omnipotente (El Shaddai), a porque, ¿no me di conocer a ellos por mi nombre YHWH?"

J. A. Motyer ha dado una sugerencia alternativa, que retraduce el versículo como sigue: "Y me mostré a Abraham, a Isaac, y a Jacob en el carácter de El Shaddai, pero en el carácter expresado por mi nombre Yahweh no me di a conocer a ellos."[17] Esta interpretación es importante en que reconoce el carácter dinámico de la nomenclatura según la entendían los pueblos del Antiguo Cercano Oriente, donde tan frecuentemente se relacionaban los nombres con funciones específicas o con facetas de la personalidad. Además, no niega que los patriarcas conocieran el nombre YHWH sino simplemente les niega la posibilidad de que hubieran podido apreciar la significación de lo que ese nombre implicaba. Como hace tiempo ya señalara Davidson, el autor de Ex. 6 no quiso negar que el tetragamatón fuese más antiguo que Moisés o que fuera desconocido antes de su tiempo.[18] Lo que estaba tratando de mostrar es que no tenía autorización divina antes del período mosaico, pero que al hablar a Moisés, Dios se apropió de él y lo autorizó como parte de su manifestación personal. Aun en su estado presente el texto hebreo deja en claro que el nombre YHWH es antiguo, puesto que no dice: "Mi nombre YHWH no lo conocían ellos," sino "en cuanto a mi nombre YHWH yo no fue conocido por ellos." Sobre esta base solamente podría haber lugar para el punto de vista de que los patriarcas conocían el nombre YHWH, sin estar por el momento conscientes de su significación.

La proveniencia y el sentido del tetragramatón han sido objeto de repetidas discusiones filológicas a través de varias décadas. Numerosos estudiosos adhirieron al punto de vista de que la interpretación causativa de la raíz verbal הוה era la única que podía dar un verdadero sentido a la palabra. En contra de quienes

objetaron que la connotación causativa era un concepto demasiado abstracto para ese período del desarrollo histórico, Albright demostró en muy buena forma que dicha idea puede ser ampliamente ilustrada con material de textos premosaicos de Mesopotamia y de Egipto.[19] Sin embargo, la investigación filológica más reciente ha dejado en claro que el nombre es en realidad un sustantivo regular en que la raíz הוה es precedida por el preformativo י. Como sustantivo propio, el tetragramatón es pues la designación de una Persona y está en contraste con títulos tales como *El Shaddai* y *El Elyon*. Entre los antiguos semitas, el concepto de un "nombre" tenía una relación real con las funciones y la personalidad del individuo en referencia. Aunque de hecho YHWH era el Dios de los patriarcas (Ex. 3:15), su nombre revelado nuevamente involucraba un planteamiento ideológico considerablemente más amplio. La naciente nación israelita pronto iba a comprender a Dios como una persona viva que, en virtud del Pacto de Sinaí, estaba en íntima relación moral y espiritual con quienes aceptaban y obedecían los preceptos por El revelados. A diferencia de otras divinidades orientales, él estaba solo, sin cónyuge ni hijos, y tampoco se restringía a una localización geográfica, antes bien era quien controlaba las fuerzas cósmicas. Aunque el pacto es relacionado firmemente por la tradición a la región de Sinaí, no hubo un culto especial asociado con esta localidad en particular, como los había en Canaán y otros lugares. Los esfuerzos por considerar YHWH como una derivación de un dios original de los volcanes no son convincentes, puesto que no hay volcanes, apagados ni activos en ningún lugar de Sinaí o Madián. Como Morgenstern ha mostrado, el lenguaje de las teofanías del Antiguo Testamento se toma tan frecuentemente de los fanómenos climáticos, del fuego, de terremotos y cosas similares, que todo el conjunto de imágenes debe más bien conectarse con la gloria divina que con un volcán localizado.[20]

En la base de la tradición religiosa mosaica estaba la concepción antropomórfica de Dios que presentaba la personalidad divina de un modo que sugiere la forma humana al individuo que le adora. Sin embargo, igualmente enfáticas eran las normas anticónicas que procedieron del período mosaico y que prohiben tajantemente la representación de la divinidad en forma tangible. Era tan fundamental esta ley para toda la tradición religiosa hebrea que no hay imágenes ni ídolos obtenidos de las excavaciones en diversos sitios de Palestina que se puedan identificar como posibles representaciones de YHWH, situación que es verdaderamente notable en vista de lo que los autores del Antiguo Testamento dicen acerca de la importancia de la idolatría en ciertos períodos de la historia hebrea.

El pacto de Sinaí era la extensión lógica de la personalidad revelada de Dios, puesto que incorporaba a Israel al ámbito más amplio de la actividad divina y daba a la nación un sentido de elección y misión. La relación personal entre un dios y su pueblo, inherente al nombre YHWH, fue hecha característica de la

religión hebrea por la naturaleza contractual del Pacto. Pone a los israelitas dentro del ámbito de los poderosos hechos divinos, y les da un sentido de persepctiva histórica y de destino que era exclusividad de ellos entre las naciones del Antiguo Cercano Oriente. También revela a Dios como un ser preeminentemente moral y ético, benefactor de su pueblo obediente, pero que se manifiesta a Sí mismo como un Dios celoso que expresa su ira cuando la apostasía amenaza los principios que gobiernan la relación del Pacto. Como Dios justo, YHWH gobierna la vida espiritual y social de su pueblo, y exige que las relaciones de la vida comunitaria hebrea sean gobernadas por conceptos dinámicos de equidad y moralidad. La idea de una Torah o cuerpo doctrinal con autoridad, se puede atribuir con toda confianza al período de Moisés, puesto que, como Erman ha señalado, los seguidores del culto de Atón en Egipto usaban la palabra *sbayet* o "enseñanza" para designar el conjunto tradicional de conocimiento o instrucción, de un modo estrechamente relacionado con la palabra latina posterior *doctrina*.[21].

Entre los especialistas ha sido motivo de mucha discusión el punto hasta el cual se puede considerar a Moisés como un verdadero monoteísta. Como ya se dijo, cualquier fase animista que pudiera haber existido en la religión del Antiguo Cercano Oriente ya había sido superada por largo tiempo en el período patriarcal,[22] mientras que las tendencias unitarias empíricas en el pensamiento de los mesopotámicos respecto de sus dioses existían por lo menos desde el cuarto milenio A. C.[23] Ringgren detecta dos procesos en el pensamiento de los antiguos mesopotámicos respecto de la naturaleza y funciones de los dioses de su panteón. Argumentando a partir de una creencia primitiva en "Dioses Altos," postula un proceso de separación en que algunas cualidades de un Dios alto original, tales como su verdad y justicia, eran separadas, personificadas y veneradas como divinas. Este proceso era complementado en algunos aspectos por una tendencia a la unificación, por la cual diferentes divinidades podían ser consideradas como manifestaciones de un Ser Supremo que había absorbido sus características y funciones.[24]

Sin embargo, a pesar de esto, como se observó más arriba, los patriarcas hebreos apenas pueden ser descritos como monoteístas en el sentido generalmente aceptado de la palabra. Además, cabe reconocer que gran parte de la discusión respecto del monoteísmo ha sido coloreada por categorías helenistas más que por categorías hebreas de pensamiento. También es importante notar, como Anderson ha indicado, que el monoteísmo hebreo no debe atribuirse a alguna característica particular en cuanto a origen, sino más bien a todo un complejo de factores inherentes a la religión de la era mosaica.[25] Aunque se considera que Moisés no rechazó específicamente a todos los demás dioses, esta actitud estaba ciertamente implícita en su creencia de que había una sola divinidad existente, el creador del universo, que ejerce control tanto sobre los procesos de la naturaleza como en el destino del hombre. En ese sentido Albright podía hablar de la religión de Moisés

como monoteísta, cuidándose, no obstante, de distinguir ese tipo de fe de las connotaciones monoteístas de las eras de los macabeos y la cristiana.[26] Según el parecer del autor de esta obra parece que no se justifica el no atribuir monoteísmo a Moisés, aunque hay que tener cuidado de no entender ese concepto en un sentido especulativo helenista. Una designación más exacta de la situación bien podría ser planteada en función de un monoteísmo ético empírico.[27]

C. EL TABERNACULO Y LAS INFLUENCIAS CANANEAS

En la actualidad, como resultado de los recientes estudios arqueológicos se hace necesaria una modificación radical de la posición crítica adoptada por Wellhausen respecto del Tabernáculo. En su *Prolegómena,* Wellhausen expone su punto de vista en el sentido de que el tabernáculo no es más que una idealización del Templo. Como tal, los relatos que que lo describen eran ficción histórica, y aun la posibilidad de la existencia de tal estructura era cuestión de serias dudas. En esta posición fue seguido por otros eruditos,[28] que lo consideraron en general como la obra de algún compilador sacerdotal post-exílico, o también como una idealización tardía de una tienda considerablemente menos compleja para asemejarla a la estructura salomónica.[29] Sin embargo, esta opinión de ningún modo era uniforme, porque ya en 1919 Lammens exploró fuentes arábigas tardías en la misma forma que Wellhausen, y tomando como punto de partida el antiguo *qubbah* arábigo argumentó en pro de la posibilidad de alguna especie de paladión o santuario portátil en el tiempo de Moisés.[30] Este punto de vista posteriormente fue adoptado por Morgenstern, que demuestra que entre los árabes del período premahometano se tenían las imágenes u objetos de culto de la divinidad tribal en una pequeña tienda que normalmente estaba hecha de cuero rojo, y que en ocasiones era llevada a la batalla a fin de despertar los instintos patrióticos de los guerreros.[31] Una inscripción aramea de Palmyra contiene la palabra *qubbah*, con la que se designa una especie de tienda sagrada;[32] hay bajorelieves y terracotas de aquella región que representan lo que parecen ser santuarios portátiles de una especie que era transportada por camellos. Sobre esta base, el *qubbah* parece haber sido utilizado por los palmirenses en los primeros siglos de la era cristiana. Aunque estos paralelos son relativamente recientes, Cross y Bright tienen suficiente confianza en la tradición antigua preservada por esta evidencia como para atribuir al tabernáculo una fecha en el período de David, y Albright sostiene que es insidioso negarle una fecha mosaica al Arca del Pacto y al Tabernáculo, puesto que son de origen desértico y en todo caso ajenos a las costumbres sedentarias de Canaán.[33]

Sin embargo, cabe observar que los paralelos tomados de los árabes nómadas, presentados más arriba, son comparativamente recientes y que ahora se dispone de evidencias mucho más antiguas en los que respecta a estructuras religiosas prefabricadas. Como Cross ha demostrado,[34] las historias fenicias fragmentarias

de SanKuniatón, que datan del siglo séptimo A. C., y se refieren a un santuario portátil transportado por bueyes, y un bajo relieve fechado en el período de Ramsés II, en los alrededores de 1285 A.C., muestra la tienda del dios rey depositada en medio del campamento militar egipcio.[35] El uso cúltico de un tabernáculo también era algo familiar para la gente de Ugarit, como lo atestigua uno de los textos que habla del Rey Krt que practicaba algunos rituales en una tienda,[36] a pesar del hecho de que, como Gordon ha señalado, la suya era una época de casas techadas.[37] Gordon mismo presentó esta evidencia en contra de la idea de que el Tabernáculo Bíblico era una adaptación retrospectiva del Templo para una época presalomónica, como Wellhausen sostiene. Las fuentes de Ugarit podrían bien estar indicando que el dios cananeo El podría haber contado con algún santuario portátil como característica regular de su culto en la era de Amarna,[38] y si esta era realmente la situación, reflejaría las prácticas de una fase nómada previa en Canaán.

Kitchen ha reunido varios ejemplos de estructuras prefabricadas provenientes de Egipto,[39] la más notable de las cuales es un espléndido palanquín de la reine Heteferes I fechado hacia el año 2000 A.C.[40]. Está formado por varas arriba y abajo separadas por medio de varillas verticales y postes en las esquinas en tres de los lados del rectángulo. Las varas y als varillas estaban unidas por medio de espigas de ensamble de tal modo que podían armarlo y desarmarlo muy rápido, como ocurría con el Tabernáculo hebreo. Además la estructura estaba cubierta con hojas de oro, y tenía ganchos para colgar las cortinas. Una cantidad de esculturas de la Cuarta, Quinta, y Sexta Dinastías, en capillas funerarias[41] así como el descubrimiento de unas varas de palanquín en forma fragmentaria en una tumba real de la Primera Dinastía en Saqqara,[42] señalan la utilización preferente de los palanquines en el Antiguo Egipto entre los años 2850 y 2200 A. C.

Una construcción análoga, específicamente religiosa, del tercer milenio A. C. en Egipto, es la "tienda de la purificación," a la cual eran llevados los cuerpos de los muertos de la realeza y de altos funcionarios de la corte para el ritual de purificación antes y después del proceso de embalsamamiento. Según se representan en escenas de los muros de las tumbas del Reino Antiguo, estos edificios portátiles consistían de un marco de pilares verticales unidos por medio de barras horizontales y rodeado por cortinajes colgantes.[43]

De la décimooctavo y décimonovena dinastías, el período de la peregrinación de los israelitas en Egipto, vienen otras ilustraciones del origen antiguo de los tabernáculos. En Karnak, Tutmosis III levantó una estructura de piedra hacia 1470 A. C. en el gran templo de Amón, que en realidad era una réplica de una gran tienda santuario sostenida por los tradicionales postes de madera.[44] En la tumba de Tutankamón, 1340 A. C. aproximadamente, se encontró el conjunto completo de cuatro cubiertas prefabricadas revestidas con hojas de oro, las que eran puestas en forma concéntrica sobre el féretro del rey muerto.[45] Estos

santuarios rectangulares eran armados cuidadosamente por medio de muescas y espigas y se armaban en la cámara funeraria real.

En vista de esta evidencia, parece no haber una razón adecuada para negar la existencia de una estructura como el Tabernáculo hebreo en el período mosaico. Contra la antigua objeción en el sentido de que los hebreos de esa era no tenían las habilidades necesarias para fabricar una estructura comparable a la descrita en Exodo,[46] sólo es necesario decir que los egipcios tenían en alta estima la artesanía semita en metales preciosos cuando Egipto llegó a imponer tributos a las áreas subyugadas de Siria y Palestina, como lo ilustran una cantidad de escenas halladas en tumbas.[47]

Por su parte, los descubrimientos en Ras Shamra han hecho necesaria una drástica revisión de los puntos de vista tradicionales de la escuela de Wellhausen con respecto de la naturaleza evolutiva de la religión cananea.[48] Ya no es permisible concebir a Baal de un modo evolucionista como un espíritu que llegó a relacionarse con alguna localidad en particular y que finalmente pasó a ejercer las funciones de dios de la vegetación. Del mismo modo, el estudio cuidadoso de la épica de Baal y de otras fuentes literarias de Ugarit ha puesto en evidencia que es imposible considerar el título "baal" como el nombre genérico de un ejército de dioses locales cada uno de los cuales tenía jurisdicción sobre determinada extensión territorial.

Ahora ha quedado en claro que a Baal se le había otorgado el estatus de "Dios Alto" en el culto de adoración, debido a la gran prominencia que tiene en el panteón cananeo. En realidad, era venerado como dios cósmico que tenía en sus manos poder ejecutivo, y que era adorado en diversas comunidades bajo su propio nombre o bajo la designación Hadad, dios del viento y la tormenta.[49] Las descripciones de la religión cananea, anteriores al descubrimiento del material de Ugarit, que la presentan como una forma primitiva de culto a la naturaleza y que tenía poco o nada en lo referente a un sacerdocio o ritual organizado, ahora se sabe que con completamente inadecuadas. El material literario de Ras Shamra ha mostrado que, aunque las creencias y prácticas religiosas muestran una horrorosa depravación, el culto poseía un panteón bien elaborado en comparación con los de babilonios, egipcios o hititas, y se caracterizaba por un sacerdocio altamente organizado que ejercía sus funciones en gran cantidad de templos y santuarios a través de Canaán. Se puede tener algún indicio de la fuerza de esta degenerada religión en el hecho de que algunos aspectos de su ritual lograron infiltrar las altamente conservadoras religiones de Egipto y Babilonia, donde se identificaron con sus equivalentes cúlticos locales. Pese a la importancia fundamental de los descubrimientos de Ugarit para el establecimiento de la verdadera naturaleza del culto cananeo y para proporcionarnos instructivos antecedentes del trasfondo religioso hebreo pre-exílico, hay todavía algunos escritores, como Kaufmann, que tienden a minimizar o a subestimar la depravación básica de la religión cananea.

Como Albright ha señalado, las tradiciones respecto de la naturaleza del personal del culto han sido complicadas por algunas suposiciones enteramente gratuitas.[50] El punto de vista wellhausenista ortodoxo era que, puesto que el lugar que el Sumo Sacerdote ocupaba en la actividad cúltica del tiempo de la monarquía era comparativamente insignificante, en la época de los Jueces no había Sumo Sacerdote, y las afirmaciones bíblicas en sentido contrario sólo reflejan extrapolaciones editoriales e intereses teológicos de períodos muy posteriores.[51] Ahora se sabe que los antiguos egipcios atribuían gran importancia a la posición del Sumo Sacerdote durante y después del siglo quince A. C. En la Vigésimoprimera Dinastía, entre los funcionarios de más alto rango del paós estaba el sumo sacerdote de Amón en Karnak, y los visires de alto y bajo Egipto;[52] en el tiempo de Hatshepsut, el visir del Alto Egipto era además el Sumo Sacerdote de Amón. En Ugarit, el culto estaba encabezado por un Sumo Sacerdote durante la era de Amarna, y recibía la designación *rabbu kahinima* o "jefe de los sacerdotes."[53] En vista de este hecho difícilmente parecerá necesario derivar la palabra hebrea כהן o "sacerdote" de fuentes arábigas al estilo de Wellhausen, puesto que la palabra tiene más bien un origen cananeo.[54] El hecho de que los escritos bíblicos que pretenden venir del período de los Jueces hablen del Sumo Sacerdote como "el sacerdote" es una puro reflejo del uso acádico, como ha señalado Albright.[55] En realidad, la figura del Sumo sacerdote está muy alejada del concepto de Wellhausen de un personaje real que reflejaba las funciones de los líderes religiosos post exílicos, porque más bien refleja las condiciones del período del acampamiento militar en el desierto, subordinado a la autoridad de Moisés, no de Aarón.[56] De modo que no hay razón alguna para negar al sacerdote en Siloh la eminenecia que le atribuyen los relatos bíblicos, ni hay una base adecuada para negarse a considerar el Tabernáculo como elemento esencial de la actividad religiosa hebrea durante el período de los Jueces.[57]

En realidad, como Albright ha hecho notar, la única razón para el constante descuido o rechazo del sencillo relato bíblico acerca del tabernáculo central en Siloh por parte de la escuela de Wellhausen es que no cabe en su teoría de la centralización progresiva del culto.[58] Es verdad, por de contado, que comparativamente hubo poco énfasis en el oficio del sumo sacerdote durante la monarquía, pero cuando el reino cayó con el exilio, el sumo sacerdocio volvió nuevamente a levantarse a una posición de prestigio. Al mismo tiempo que reconoce los problemas asociados con el origen de los levitas, Albright llega a la conclusión de que primero tenían una significación funcional y luego una tribal.[59] Además acepta la historicidad de Aarón, y sostiene que no hay una razón adecuada para no considerar a Sadoc en la línea aaronita, en contraste con la opinión de Rowley,[60] que consideraba a Sadoc como un sacerdote jebuseo del santuario de Nehustán en la Jerusalén predavídica.

D. EL SISTEMA DE SACRIFICIOS

Ninguna discusión de la religión de Israel sería completa sin alguna mención del sistema de sacrificios. Los especialistas han presentado muchos paralelos de pueblos vecinos en un esfuerzo por explicar el sacrificio israelita. Robertson Smith emplea fuentes arabes nómadas preislámicas para reconstruir un "semita" teórico para quien la cena sacrificial, que comprende algún tipo de comunión con el dios, constituía la forma sacrificial original.[61] La escuela "pan babilónica," que floreció en los comienzos del siglo veinte, miró hacia la civilización más elevada de Mesopotamia para encontrar el origen del sacrificio, y llama la atención hacia el desarrollado ritual de sacrificio que se practicava allá,[62] desconociendo aparentemente que los ritos babilónicos carecían de las características morales y religiosas que se encuentran en los sacrificios hebreos. Las teorías en favor de un origen cananeo para los ritos hebreos fueron apoyadas por Dussaud, que decubrió paralelos en las listas arancelarias de los sacrificios cartagineses y, más particularmente, en los textos de Ugarit.[63] Con la publicación de este material, la así llamada escuela de Mito y Rito enfatizó el trasfondo sedentario con más fuerza aun y el resultado fue un patrón desarrollado de mito y rito centrado en la persona del rey.[64]

La primera sugerencia seria, en los círculos críticos, en el sentido de que los principios se remontan a los patriarcas nómadas, fue hecha por Alt, que argumenta en base a la veneración de los "dioses de los padres" de los árabes nabateos y de Palmyra para afirmar el principio de que los patriarcas se habían comprometido en una forma monolátrica de culto al dios del clan, lo que expresaban sincretísticamente por medio de la frase "dios de Abraham, el dios de Isaac, y el dios de Jacob."[65] Mientras Maag piensa que el *zebhaḥ* o cena sacrificial de comunión predominaba en aquel tiempo, Vriezen sostiene que el *ʿōlāh* u ofrenda del todo quemada era más común, posición sustentada en alguna forma por Gn. 22:7.[66] Cuando Jacob viajó a Egipto (Gn. 46:1), ofreció sacrificios (זבחים), probablemente de una variedad expiatoria; y las generaciones siguientes fueron llamadas a sacrificar en forma similar en el desierto (Ex. 5:3), lo que hacía necesario el uso de víctimas animales y que lo diferenciaba del tipo ofrecido por los egipcios (Ex. 8:26).

En contraste con las tendencias presentes entre los estudiosos del Antiguo Testamento, que han puesto poco énfasis en la personalidad u obra de Moisés en relación con el origen del desarrollado sistema de sacrificios del Pentateuco, el testimonio uniforme de la tradición bíblica ve todo el patrón de sacrificios cúlticos como una institución divinamente impuesta por medio de Moisés. Además de las tres fechas festivas prescritas en el libro del Pacto (Ex. 23:15s.), había algunas otras que eran consideradas una parte de la vida israelita, y algunas de estas celebraciones (e.g. Jue. 6:25ss.; 11:30ss.; I S. 1:3) eran evidentemente

de un origen no mosaico. Las leyes en cuanto a las ofrendas de sacrificios están rodeadas de riqueza de detalles en el código mosaico, pero para fines prácticos se pueden dividir en dos grupos: animales y vegetales.

Las ofrendas vegetales normales estaban constituidas por flor de harina, grano tostado, tortas y libaciones del vino, y frecuentemente se ofrecían en conjunto con la ofrenda de acción de gracias quemadas en fuego (Lev. 4:10-21; Nm. 5:11; 28:7-15). Los animales aceptables eran becerros, ovjeas y cabras sin defectos, no menores de ocho días y normalmente no mayores de tres años. En caso de pobreza, se podían ofrecer palomas como sacrificio (Ex. 12:5; Lev. 5:7; 9:3s.), pero los animales salvajes y peces no eran aceptables y el sacrificio humano estaba expresamente prohibido (Lev. 18:21; 20:25). Las ofrendas eran llevadas al sacerdote que estaba oficiando en el patio exterior del santuario, pero ocasionalmente se ofrecían sacrificios en otros lugares (Jue. 2:5; I S. 7:17). En todos estos rituales, fuesen de animales o vegatales, el adorador debía presentarse en un estado de pureza ceremonial (Ex. 19:14). Durante el sacrificio del animal, el adorador se identificaba con su ofrenda poniendo las manos sobre ella y dedicándola a los propósitos de expiación por medio de un sacfricio vicario, después de lo cual la sangre era rociada junto al altar. En el día de la Expiación, eran confesados y perdonados todos los pecados por yerro de parte de la nación, y solamente en aquella ocasión el sacerdote entraba en el Lugar Santísimo. El sistema hebreo de sacrificios era solamente para los pecados por yerro, accidente, contaminación ceremonial y cosas semejantes, y no podía haber expiación para transgresiones cometidas en un espíritu de altivez (Nm. 15:30). Haremos un estudio más detallado de los diversos tipos de sacrificios y sus reglas algunos capítulos más adelante en esta misma obra.

E. LA RELIGION DE LA EPOCA DE LA MONARQUIA

El período de los Jueces, que vio una idolatría nacional continuada caracterizada por un grado alarmante de infiltración religiosa cananea, fue seguido por un abrupto cambio en el patrón religioso de la vida hebrea. A lo largo de los reinados de Saúl y David, y durante la primera parte del régimen salomónico, resurgió un período de lealtad al Dios del Pacto de Sinaí durante el cual se hicieron serios esfuerzos por erradicar las prácticas idolátricas cananeas del culto. Se esperaba confiadamente que la dinastía de David diera origen a una nueva era de la vida israelita de calidad duradera (II S. 7:5ss.) porque estaba firmemente arraigada en la lealtad al Dios del Pacto.

Probablemente el rasgo religioso más característico del período sea la erección del templo en Jerusalén durante los primeros días de Salomón. Según las evidencias disponibles, no puede haber dudas en que para el diseño y construcción del templo fue fundamental la habilidad fenicia, aunque la estructura tenía la forma básica del Tabernáculo del desierto. En diferentes partes del norte de Siria,

particularmente en Tell Tainat (Hattina), se han desenterrado santuarios similares que reflejan una fuerte influencia fenicia y que fueron edificados entre 1200 y 900 A. C. Entre los santuarios sirios del primer milenio A. C. y de un tiempo después, al igual que en el Mediterráneo occidental y en Asiria en tiempos posteriores, eran un rasgo arquitectónico común las dos columnas libres como Jaquín y Boaz. El lavacro de bronce del período del desierto (Ex. 3:17ss.) fue reemplazado por una elaborado fuente de metal hecha de bronce, que descansaba sobre cuatro bueyes de bronce orientados hacia los puntos cardinales. Hay razones para pensar que la fuente provocaba asociaciones mitológicas, y podría ser que la eliminación de los bueyes del pedestal (II R. 16:17) haya sido un esfuerzo de Acaz por repudiar estas conexiones con el paganismo.[67] Los querubines o esfinges aladas, hechos de madera de olivo y revestido con láminas de oro, eran una decoración característica mente sirofenisa, mientras las ventanas con celosías puestas cerca del cielo del Lugar Santo eran también un rasgo característico de la arquitectura fenicia.

La tradición que asocia la música y la salmodia con la era de David en general ha sido corroborada por los descubrimientos arqueológicos, que muestran decisivamente que con anterioridad, a través de siglos, el pueblo de Palestina había sido famoso por sus intereses musicales. En el cuadro de Beni Hassan se representan los palestinos nómadas en una visita a Egipto como que van caminando detrás de su ganado con acompañamiento de música.[68] Otras fuentes egipcias de 1550 A. C. se refieren a ejemplos de música cananea,[69] mientras los textos de Ugarit están repletos de poesía religiosa, algunas claramente paralelas en cuanto a fraseología con el Salterio hebreo. De las mismas fuentes proceden algunas referencias a una clase de personal del templo conocidos como "sarim,"[70] que se parecen mucho a los cantores hebreos de la monarquía y de períodos posteriores. Los escritos bíblicos indican que algunos de los servidores de David que ejercían tales funciones tenían nombres cananeos, por ejemplo, Chalcol y Darda (I R. 4:31; I Cr. 2:6). Tenían por nombre "Hijos de Mahol," es decir, miembros de la liga orquestal, y se les tenía por canaeos nativos.[71] En las excavaciones en Meguido se descubrió una placa engastada con marfil que muestra un personaje real sentado en un trono y bebiendo de una pequeña vasija. Entre sus servidores inmediatos está un músico que, parado ante él, pulsa las cuerdas de una lira.[72]

Con los últimos días de Salomón resurgió la idolatría cananea, y con la división del reino, se acentuó la brecha en cuanto a vida religiosa entre el norte y el sur. Según las referencias de Reyes, el iniciador de la idolatría en el norte fue Jeroboam ben Nabat, que levantó becerros de oro en Betel y en Dan, instituyó un sacerdocio no levita, y designó una nueva fiesta que debía ser celebrada en el mes octavo (I R. 12:26ss.; 14:9). La denuncia de los becerros hecha por Ahías, el profeta de Silo, no es un punto de vista tardío y tendencioso, como algunos suelen imaginar,[73] sino un juicio contemporáneo que veía en los tristemente

célebres becerros el establecimiento en el norte de un culto correspondiente con el culto al buey en Egipto como un medio de rivalizar con la influencia del templo en Jerusalén.

Algunos peritos han sugerido que Jeroboam estaba bajo la influencia, en alguna medida, de las tradiciones cúlticas de cananeos, arameos e hititas al formular sus propios patrones religiosos. Albright señala que estos pueblos invariablemente representan sus divinidades sentadas en un trono llevado sobre el lomo de animales o de pie sobre tales bestias.[74] Sobre esta base, los becerros hechos por Jeroboam podrían ser alados, y como tales sólo constituirían una variante de los querubines. En consecuencia, sigue esta surgerencia, eran solamente un vehículo para el dios y no una representación verdadera de él.[75] Hasta donde haya adoptado este motivo, la intención de Jeroboam era que bueyes representasen el pedestal sobre el cual se para la divinidad, en vez de ser ellos objetos de veneración en sí mismos, aunque bien podrían finalmente haber sido considerados como tales.

A primera vista esta teoría parece suficientemente plausible considerando la introducción de objetos cananeos de culto, los rituales de fertilidad celebrados en bosquecillos, los lugares altos para divinidades paganas y otras formas de flagrante idolatría en la religión del reino del norte. Sin embargo, es importante destacar que Jeroboam I no estaba dominado por una ilusión repsecto de la naturaleza de las imágenes que había confeccionado, porque habló de ellas como "tus dioses, oh Israel, que te hicieron subir de la tierra de Egipto" (I R. 12:28) y deliberadamente ofreció sacrificios a los becerros en Betel como si fueran dioses (I R. 12:32). Oseas deja claro que otros israelitas adoptaron precisamente la misma actitud hacia los becerros, cuando dice del ídolo samaritano: "artífice lo hizo; no es Dios" (Os. 8:6). Estas consideraciones, que reflejan diferentes fases de opinión contemporánea en Israel sobre el tema, parecen estar mucho más cerca de los hechos que las especulaciones de Albright y sus seguidores.

La razón básica para las denuncias contemporáneas de las prácticas religiosas en boga en el reino del norte (I R. 13:1ss.; 14:14ss) es que el culto del becerro estimuló el sincretismo de la veneración de YHWY con el depravado culto a la fertilidad de Baal y de ese modo ofrecía una grave amenaza a toda la ética del Pacto en Sinaí. En lo que respecta a la religión del reino del norte, el culto real instituido por Jeroboam estableció el modelo para todos los reinados siguientes. A medida que la memoria del Pacto de Sinaí y sus implicaciones se vieron progresivamente disminuidas, los disolutos ejercicios cúlticos de Canaán lograron un completo dominio del culto del reino del norte. La sociedad se desintergró crecientemente, y con la perversión de la justicia llegó todo un ejército de iniquidades sociales.[76]

F. LOS PROFETAS Y EL JUDAISMO POSTERIOR

En una menor medida el reino del sur, Judá, sufrió la oscilación entre períodos de relajación religiosa que estimulaba la idolatría cananea, y los intentos de instituir una reforma completa del culto nacional. La aparición de los profetas literatos marca el resurgimiento de la fe del Pacto, y trae una nueva vitalidad a los antiguos principios religiosos. Como Bright ha observado correctamente, estos profetas no se deben definir, como con frecuencia se ha hehco, diciendo que son grandes pioneros que descubrieron el monoteísmo ético.[77] Por el contrario, ahora es claro que ellos fueron herederos de una tradición espiritual que ya tenía siglos de antigüedad. Sus ataques contra los abusos sociales y religiosos de su tiempo fueron hechos a la luz de las provisiones del Pacto que estaban, ellas mismas firmemente arraigadas en el pasado histórico de la nación. Los profetas de los siglos octavo y séptimo no añadieron nada que fuese específicamente nuevo o distintivo a la *Torah* tradicional o "enseñanza," sino más bien se concentraron en un reexamen o una nueva interpretación de los dogmas mosaicos. De este modo se hizo posible que el monoteísmo ético empírico de la era mosaica fuese proclamado en una forma elaborada, con convicción y vigor por el profeta Isaías, que hizo ímplícito para su tiempo lo que ya estaba implícito en la tradición religiosa más antigua.[78]

A medida que se acercaban los últimos días de Judá, a los profetas correspondió meditar en los procesos de la justicia divina. Jeremías no daba esperanzas a la nación puesto que las regulaciones del Pacto habían sido quebrantadas. Rechazó de plano las supersticiones de la religión popular, que se aferraba ciegamente a la permanencia del Templo de Jerusalén y de la dinastía de David (Jer. 7:1ss; 21:12ss.), y proclamó que Dios había renunciado a su Templo y había abandonado a la nación pecadora para que siguiera hacia su condenación. Al mismo tiempo que rechazaba el culto oficial, Jeremías estaba preparando al pueblo para la dura prueba de su supervivencia espiritual en Babilonia sin objetos de culto, por medio de la insistencia en el carácter y motivo del culto y la vida (Jer. 4:4). Sostiene que por un acto de clemencia y gracia divina surgirá un pueblo nuevo y purificado de la prueba del exilio, sostenido espiritualmente por la promesa de un nuevo pacto (Jer. 31:31ss.) y liberado de las destructivas pretensiones de la fe pagana.

El tipo de culto sin sacrificios contemplado por Jeremías se convirtió en realidad entre los judíos exiliados en Babilonia. Bajo el inflexible liderazgo de Ezequiel fueron orientados hacia un monoteísmo rígido y hacia un elevado nivel de moralidad personal y social. En no pequeña medida, se debió a los esfuerzos y al ejemplo de Ezequías que cesaran todos los intentos y propósitos de prácticas paganas entre los judíos en Babilonia, mientras sus semejantes en Egipto, que habían despreciado las advertencias de Jeremías, seguían entregados a

observancias sincretistas de un carácter netamente pagano. Puesto que los judíos babilónicos no podían participar del culto como en los primeros días, el exilio señaló un hito importante en su desarrollo religioso. Las reuniones en el templo y sus atrios fueron reemplazadas por reuniones junto al Río Quebar, al aire libre; el culto sin sacrificios enfatizó la confesión, el ayuno, la oración, la lectura de la Ley, y las improvisaciones iniciales fueron desarroladas a tal punto que la comunidad fiel quería establecer una diferenciación espiritual tan grande con los paganos como fuera posible. Con el desarrollo de las reunciones caseras y la aumentada importancia atribuida al conociemiento y observancia de la Torah, fue establecida la base para el culto posterior en las sinagogas, institución que debe su origen a la diligencia de Ezequiel.[79]

Con el regreso desde el exilio y la edificación del segundo templo, vino el crecimiento del judaísmo propiamente tal. Asumío la forma característica de una teocracia, en la cual la verdad era proclamada a la comunidad por la mediación del sacerdocio. El énfasis en el Pacto, la Torah y otras instituciones distintamente judaicas fue una ayuda fundamental para el repudio de las incursiones del helenismo, aunque al mismo tiempo estimúlo la tensión entre lo puntos de vista particularistas y universalistas de la antigua fe. La atención cuidadosa de los requerimientos rituales en el culto se tuvo como una valiosa salvaguarda contra nuevas infiltraciones del paganismo, aunque ninguno de los profetas post-exílicos jamás sugirió que las realizaciones rituales correctas podían ser consideradas como sustituto aceptable para las actitudes morales y espirituales adecuadas.

Una característica del judaísmo desarrollado era el énfasis puesto en la observancia de la Torah. Con el objetivo de aclarar los puntos oscuros de la Ley escrita y hacerla más aplicables a ciertas situaciones palpables, generaron un cuerpo legal oral que gradualmente fue adquiriendo un grado de veneración comparable con la que se daba los decretos mosaicos. Esta ley tradicional también fue empleada para salvaguardar las disposiciones de la mismísima Torah, a fin de no ser quebrantada por ignorancia o inadvertencia. Para el judaísmo, la Ley ejemplificaba el concepto ideal de un pueblo dedicado al servicio de Dios. Mientras los ritos cúlticos perdieron prominencia en el período post-exílico, el énfasis en la actividad religiosa fue desplazado de tal modo que el judaísmo llegó a ser una religión del Libro,[80] en la que el grado más elevado de virtud subsistía en el estudio y observancia de la Ley escrita (cf. Sal. 1:2; 19:7ss.; 119:1ss.). Este carácter anicónico, tan típico de la edad de Moisés y que falta en las eras siguientes, recapturado debido a las severa disciplina del exilio y favorecido durante el turbulento período post exílico, es lo que ha sido perpetuado a través de los siglos desde la diespersión del judaísmo antiguo hasta formar una característica tan prominente de la fe judía contemporánea.

NOTAS DE PIE DE PAGINA. SEXTA PARTE. CAPITULO IV: HISTORIA DE LA RELIGION DEL ANTIGUO TESTAMENTO.

[1] En oposición a J. Muilenburg, *IB*, I, p. 296, que atribuye la religión patriarcal a un medio cananeo.

[2] J. P. Hyatt, *IDB*, I, p. 629.

[3] J. Bright, *IDB*, II, p. 561.

[4] Cf. *FSAC*, p. 248.

[5] Cf. A. Alt, *Der Gott der Väter* (1929), ppp. 40ss.; W. F. Albright, *JBL*, LIV (1935) pp. 188ss.

[6] *FSAC*, pp. 243ss.

[7] *FSAC*, pp. 245s.

[8] Cf. B. W. Anderson, *IDB*, II, p. 412; H. G. May, *JBL*, LX (1941), p. 113, *The Journal of Bible and Religion*, IX (1941), pp. 155ss.

[9] Alt, *Der Gott der Väter*, p. 33.

[10] *FSAC*, pp. 173, 247.

[11] Alt, *Der Gott der Väter*, pp. 49ss.

[12] *FSAC*, p. 249.

[13] *FSAC*, p. 93.

[14] En cuanto es este problema en general, véase W. F. Albright, *JBL*, LXLIII (1924), pp. 370ss., XLIV (1925), pp. 158ss., XLVI (1927), pp. 175ss., LXVII (1948), pp. 379ss.; G. R. Driver, *ZAW*, XLVI (1928), pp. 7ss.; O. Eissfeldt, *ZAW*, LIII (1935), pp. 59ss.; J. Obermann, *JBL*, XLVIII (1949), pp. 301ss.; J. Gray, *JNES*, XII (1953), pp. 278ss.; G. R. Driver, *JBL*, LXXIII (1954), pp. 125ss.; D. Goitein, *VT*, VI (1956), pp. 1ss.; *FSAC*, pp. 258ss.

[15] C. Virolleaud, *La déesse ʿAnat* (1938), pp. 97s. y pl. XIII.

[16] W. J. Martin, *Stylistic Criteria and the Analysis of the Pentateuch* (1955), pp. 18ss. Para ejemplos de esta forma véase P. Joüon, *Grammaire de l'hebreu Biblique* (1923), p. 495.

[17] *The Revelation of the Divine Name* (1959), pp. 11ss.

[18] *The Tehology of the OT* (1904), p. 68.

[19] *FSAC*, p. 260.

[20] *ZA*, XXV (1910), pp. 139ss, XXVIII (1913), pp. 15ss.

[21] A. Erman, *Die Religion der Ägypter* (1934), pp. 121s. Respecto de la etimología de *Torah*, véase G. Oesterborn, *Tora in the OT*, pp. 4ss.

[22] G. E. Wright en H. R. Willoughby (ed.), *The Study of the Bible Today and Tomorrow* (1947), p. 90.

[23] *FSAC*, p. 177.

[24] H. Ringgren, *Word and Wisdom* (1947), pp. 20ss.

[25] B. W. Anderson, *OTMS*, p. 291.

[26] *FSAC*, pp. 271s. Véanse críticas de esta posición en T. J. Meek, *JBL*, LXI (1942), p. 34; M. Burrows, *JQR*, XXXIII (1942-43), pp. 475s.

[27] Cf. H. H. Rowley, *The Rediscovery of the OY*, p. 88; *ET*, LXI (1949-50), pp. 333ss.

[28] E.g. A. Bentzen, *Introduction to the OT* (1948-49), II, p. 34; R. H. Pfeiffer, *Religion in the OT* (1961), p. 77s.

29 K. Galling, *Exodus* (1939), pp. 128ss.

30 H. Lammens, *Bulletin de l 'Institut Francais d 'Archéologie Orientale*, XVII (1919), pp. 39ss.

31 J. Morgenstern, *HUCA*, V (1928), pp. 81ss., XVII (1942-43), pp. 153ss., XVIII (1943-44), pp. 1ss., *The Ark, the Ephod and the "Tent of the Meeting"* (1945); cf. E. Nielsen, *VT*, vol. VII, suplemento (1959), pp. 61ss.

32 H. Ingholt, *Berytus* (1936), I, pp. 85ss.

33 F. M. Cross, *BA*, X, No. 3 (1947), pp. 45ss. *BHI*, pp. 146s. *FSAC*, p. 266.

34 *BA*, X, No. 3 (1947), pp. 55, 60s.

35 Ch. Keuntz, *La Bataille de Qadech* (1928-1934), pls. 34, 39, 42.

36 *The Legend of Krt*, 159; *UL*, pp. 66ss.

37 *UL*, pp. 5s.

38 Cf. W. F. Albright, *BASOR*, N. 91 (1943), pp. 39ss., N. 93 (1944), pp. 23ss.

39 K. A. Kitchen, *The Tyndale House Bulletin*, Nos. 5-6 (1960), pp. 8ss.

40 Cf. W. S. Smith, *The Art and Architecture of Ancient Egypt* (1958), pls. 30a., 34; L. Cottrell, *The Lost Phzraohs* (1950), p. 128, fig. 23.

41 G. A. Reisner y W. S. Smith, *A History of the Giza Necropolis* (1955) II, p. 14.

42 W. B. Emery, *Great Tombs of the First Dynasty* (1949), I, p. 58, fig. 30.

43 Según grabados que aparecen en A. M. Blackman, *Rock Tombs of Meir* (1952), V, pls. 42, 43.

44 J. Lange y M. Hirmer, *Egypt: Architecture, Sculpture, Painting in 3000 Years* (1956), pls. 137, 138, 139.

45 Según grabados que aprecen en P. Fox, *Tutankhamūn's Treasure* (1951), pls. 18, 21.

46 Esta es la posición de S. R. Driver, *The Book of Exodus* (1911), pp. 426s.; A. H. McNeile, *The Book of Exodus* (1917), p. lxxxi.

47 D. J. Wiseman, *Illustrations from Biblical Archaeology* (1958), p. 34, fig. 29.

48 Gran parte de la razón por la que Wellhausen repudia la tradición bíblica respecto de objetos cúlticos tales como el Arca del Pacto y el Tabernáculo radica en el hecho de que no se conforman a sus ideas respecto de la evolución del culto. Sería permisible argumentar, como Wellhausen y sus seguidores, en favor de un desarrollo unilineal rígido de las instituciones religiosas hebreas si fuera también posible conoceder validez a los conceptos evolucionistas *a priori* del hegelianismo. Desafortunadamente, Wellhausen basó sus teorías en el *Zeitgeist* evolucionista del siglo diecinueve, y reforzó sus argumentos basándose en conceptos biológicos como los patrocinados por Darwin y Wallace. Una comparación más estrecha de los procesos históricos indica que en vez un curso decidido de una sola línea, ellos son dados a seguir un movimiento oscilatorio que a veces es tan vigoroso como impredecible; cf. *ARI*, pp. 107s.; 204 n. 37. Además, los argumentos del campo de los estudios biológicos serían valiosos como analogías siempre que los conceptos biológicos mismos estuviesen completamente confirmados. Desafortunadamente la teoría darwinista de evolución orgánica está tan repleta de premisas incorrectas y de conclusiones defectuosas como la teoría Graf-Wellhausen sobre los orígenes del Pentateuco. Así, Darwin asumió que su esquema de evolución orgánica espontánea de

desarrollo autónomo conocido como "Selección natural" demostraría conclusivamente que los organismos se hicieron progresivamente más complejos y altamente diferenciados como resultado de variaciones lentas, casi imperceptibles a lo largo de prolongados períodos de tiempo. Sin embargo, como Haldane ha señalado, el curso normal seguido por una línea evolutiva ha sido el de degeneración; *The Causes of Evolution* (1932), p. 167. La falacia de la hipótesis darwiniana de una evolución unilineal fue demostrada conclusivamente por Leo Berg, que reunió una vasta cantidad de evidencias de la zoología, la botánica y la paleontología para demostrar que el desarrollo de los organismos estaba basado en leyes y no en variaciones casuales, como Darwin había asumido, y que progresaba por medio de saltos violentos, mutaciones radicales y movimientos paroxismales y no por medio de variaciones lentas y casi imperceptibles; *Nomogénesis* (1926), pp. 19 y siguientes. A la luz de esta sola evidencia simplemente resta decir que, aunque en el siglo diecinueve se haya podido considerar válido que una hipótesis empírica no comprobada invocase a su favor una teoría conjetural relacionada, pero igualmente no comprobada, como apoyo, tal procedimiento ya no se puede sostener metodológicamente a la luz de un espectro más amplio del conocimiento.

[49] *ARI*, pp. 73s.; *BPAE*, pp. 26s.; *FSAC*, pp. 230s.

[50] *ARI*, pp. 107s.

[51] W. Robertson Smith y A. Bertholet, *EB*, III, cols. 3837ss.

[52] Cf. G. Lefebvre, *Histoire des Grands Prêres d 'Amon de Karnak jusqu a la XXIe Dynastie* (1929); G. A. Reisner, *JEA*, VI (1920), pp. 28ss., 73ss.

[53] *FSAC*, p. 282.

[54] Cf. G. B. Gray, *Sacrifie in the OY* (1925), p. 183; A. Haldar, *Associations of Cult Prophets Among the Ancient Semites* (1945), pp. 162ss.

[55] *ARI*, p. 108.

[56] *KRI*, pp. 184ss.

[57] Cf. Jos. 18:1; I S. 2:22 *et al.*

[58] *FSAC*, p. 282.

[59] *ARI*, pp. 109s.; cf. T. J. Meek, *Hebrew Origins* (ed. de 1960), pp. 121ss.; R. de Vaux, *Les Institutions de l 'Ancien Testament* (1960), II, pp. 195ss.

[60] *JBL*, LVIII (1939), pp. 113ss.

[61] W. Robertson Smith, *Encyclopaedie Britannica* (1886), XXI, pp. 32ss., *Lectures on the Religion of the Semites* (ed. de 1894), pp. 54. 256, 360, siguiendo a J. Wellhausen, *Prolegómena to the History of Israel* (1885), pp. 62ss.

[62] Cf. P. Haupt, *JBL*, XIX (1900), p. 61; H. Winckler, *Religionsgeschichtlicher und Geschichtlicher Orient* (1906), pp. 20ss.; J. Jeremías, *EB*, IV, col. 4120; A. Jeremias, *The OT in the Light of the Ancient East* (1911), II, p. 49.

[63] R. Dussaud, *Le sacrifice en Israël et chez les Pheniciens* (1914), p. 7; cf. S. Langdon, *JBL*, XXIII (1904), pp. 80ss.; Dussaud, *Revue de l 'Histoire des Religions,* CVI (1932), pp. 285ss., *Les découvertes de Ras Shamra et l 'Ancien Testament* (1937), pp. 109ss.

[64] S. Hooke, *Myth and Ritual* (1933), pp. 1ss., *The Origins of Early Semitic Ritual* (1938).

[65] A. Alt, *Der Gott der Väter*, pp. 67ss.; cf. V. Maag, *VT*, suplemento del tomo 7 (1960), pp. 131ss.; cf. H. H. Rowley, *Worship in Ancient Israel* (1967), pp. 14s.

66 V. Maag, *VT*, VI (1956), pp. 14ss.; T. C. Vriezen, *An Outline of the OT Theology* (1958), p. 26; cf. R. J. Thompson, *Penitence and Sacrifice in Early Israel Outside the Levitical Law* (1963), p. 66, *NBD*, pp. 1114s.

67 Cf. *ARI*, pp. 148s.; *KRI*, p. 268.

68 *LAP*, p. 83.

69 *ARI*, pp. 125ss.

70 C. H. Gordon, *Ugaritic Handbook* (1955), p. 272, N. 1934; cf. N. 1991.

71 *ARI*, p. 210 n. 96. La palabra אורח en Ex. 12:19, 48; Nm. 9:14; I R. 5:11, *et al.*, significa "aborigen," "un nativo del lugar."

72 *WBA*, p. 94.

73 Así también *KRI*, p. 270.

74 *FSAC*, pp. 299s.; cf. *WBA*, pl. 97.

75 Cf. H. Th. Obbink, *ZAW*, XLVII (1929), pp. 268s.

76 J. Bright, *IDB*, II, p. 565; *BHI*, pp. 241ss.

77 J. Bright, *IDB*, II, p. 566.

78 Cf. G. W. Anderson, *OTMS*, p. 290.

79 R. K. Harrison, *A Hisotry of OT Times* (1957), pp. 197ss.

80 J. Bright, *IDB*, II, p. 570.

SEPTIMA PARTE

TEOLOGIA DEL ANTIGUO TESTAMENTO

HISTORIA DE LA TEOLOGIA DEL ANTIGUO TESTAMENTO

A. ANTES DEL SIGLO DIECIOCHO

Hasta los inicios del siglo dieciocho, la teología del Antiguo Testamento estaba incluida como una categoría dentro del estudio más amplio de la Teología dogmática cristiana. El desarrollo progresivo de la verdad divina en el Antiguo Testamento se consideraba a la luz de la dispensación cristiana; la Ley se consideraba sombra de las buenas cosas venideras (Heb. 10:11). En consecuencia, las interpretaciones teológicas del Antiguo Testamento tenían la tendencia a presuponer las conclusiones de la dogmática cristiana y se limitaba principalmente a escudriñar las Escrituras hebreas en busca de apoyo o confirmación de los conceptos específicos que se estaban estudiando.

Aunque los primeros cristianos amaban el texto del Antiguo Testamento, particularmente en su forma griega, como su Biblia, tenían la tendencia a interpretarlo en forma apocalíptica.[1] Debido a las grandes diferencias entre la mentalidad semita oriental y la cultura del mundo helenista, los primeros cristianos reconocían que no todos los conceptos expresados en el Antiguo Testamento estaban en absoluta armonía con la perspectiva de la naciente era cristiana.[2] Esta divergencia de posición recibió un nuevo énfasis cuando las obras de la Ley fueron puestas en contradistinción con el carácter de la gracia divina, como ocurre en la teología de Pablo. Se produjo una mayor distinción cuando la Iglesia empezó a extenderse más y más en el mundo gentil. Sin embargo, los primeros cristianos estaban comprometidos con la aceptación leal de las enseñanzas del Antiguo Testamento debido a su fidelidad al concepto de la inspiración verbal y la inerrancia de los textos griegos y hebreos.

Surgió un nuevo problema cuando el pensamiento cristiano comenzó a ser impactado por doctrinas heréticas. Debido al repudio de Marción por el Antiguo Testamento, muchos cristianos fueron llevados a minimizar las supuestas diferencias entre los dos Testamentos y a explicar el Antiguo Testamento de un modo simbólico o alegórico. Cuando este procedimiento fue ridiculizado por los gnósticos se hizo necesario enfatizar la encarnación como punto focal en el esquema revelado de la salvación divina. Este acercamiento veía el pacto mosaico y el acto redentor de Cristo en el Calvario como que señalaban etapas adecuadas del proceso histórico. Por eso Ireneo podía sopesar los énfasis diferentes del Antiguo y el Nuevo Testamento y al mismo tiempo insistir en la unidad fundamental del plan divino de salvación para la humanidad.[3]

El desarrollo de este tipo de apologética hizo que fuera cada vez más difícil para la iglesia cristiana tratar el Antiguo Testamento como objeto legítimo de estudio histórico. Los dogmatistas necesitaban del método alegórico de interpretación del Antiguo Testamento para sus ataques contra los gnósticos y contra las doctrinas

paganas en general. Este método fue llevado al punto más alto de su desarrollo por los exegetas de la escuela alejandrina, que bajo la influencia de Filón trataba de descubrir en el Antiguo Testamento todos los dogmas cristianos en forma alegórica o figurativa. Clemente de Alejandría enfatizó la existencia de verdades escondidas tras las formas verbales literales.[4] Orígenes interpretaba la presencia de discrepancias y dificultades textuales como indicativos de la presencia de verdades espirituales subyacentes.[5]

En oposición a la forma de interpretación de Alejandría surgió una forma divergente en Antioquía. Siguiendo la tradición del obispo Teófilo, que floreció hacia el año 180 D. C., la escuela antioqueña estudió la gramática y la sintaxis de los textos hebreo y griego, y se apartó del método alegórico para favorecer un sistema de interpretación literal de las Escrituras. En consecuencia, los expositores antioqueños lograron una comprensión más equilibrada de la naturaleza histórica de la revelación del Antiguo Testamento. Bajo Diodoro de Tarso (330-392 D. C.), se prestó mayor atención al estudio de la historia israelita con el propósito de discernir el sentido genuino del texto existente, y esta tradición fue continuada en mayor o menor grado por Teodoro de Mopsuestia y Juan Crisóstomo.

En occidente, Jerónimo fue influenciado en una medida importante por la escuela de Antioquía, como lo ejemplifica su interés en el texto original del Antiguo Testamento que su tarea de traducir las Escrituras requería. Aunque este período de la historia eclesiástica no se caracterizó por la crítica histórica,[6] Jerónimo siguió los esfuerzos antioqueños por estudiar el texto de la Escritura desde un punto de vista histórico acreditado. Junto con dicha escuela también reconoció la existencia de significado tipológicos que trascienden el significado literal de las palabras mismas.

Cuando Agustín rompió con los cánones maniqueos de interpretación bíblica, adoptó los métodos alegóricos que eran populares en Alejandría. Como Jerónimo, mostró poco interés en los problemas críticos o históricos. Aunque estaba principalmente preocupado de los problemas teológicos, no trató de sistematizar los temas doctrinales de la Escritura. Sin embargo, hizo un esfuerzo bien concertado por enfocar la teología de la historia en los Libros XV-XVII de su célebre tratado *La ciudad de Dios,* pero lo hizo más bien desde el punto de vista de la interpretación apocalíptica de una generación anterior que de consideraciones de la realidad histórica.[7]

Aunque el modo en que los primeros autores patrísticos usaban el texto de la Biblia era en muchos sentidos diferente del de los expositores modernos, no puede haber dudas en el sentido de que eran teólogos bíblicos en el mejor sentido de la Palabra. Porque la mayor parte de los Padres se aferraban a las Escrituras como texto de la verdad revelada, cuyas proposiciones podían ser utilizadas para apoyar sus propias inferencias doctrinales. Aceptaban la inspiración de las Escrituras sin proponer, sin embargo, alguna teoría de la inspiración en

particular.[8] Con mucha frecuencia afirmaban que el Logos o el Espíritu habló por medio de diversos autores, pero en lo principal, los autores patrísticos se contentaban con reconcer la existencia de agentes humanos y divinos sin formular ningún concepto en cuanto a sus interrelaciones. Quizás se haya debido al hecho de la inspiración que los Padres fueran tan dados a encontrar tales profundidades de misterio en la Biblia. Por cierto, para ellos no había nada de accidental o de irrelevante en el relato bíblico, nada inherentemente absurdo o trivial, y nada que se pudiera considerar como indigno de Dios mismo. La creencia común de los padres en cuanto a que el Antiguo Testmento era en principio un libro cristiano hizo que usaran extensamente la teoría de la prefiguración, que, para ellos, reforzaba la unidad de la revelación bíblica. El Antiguo Testamento no era tanto un "pedagogo" o "ayo" para llevarnos a Cristo, como era la prefiguración de realidades espirituales que subsecuentemente iban a ser exhibidas abiertamente, y por lo tanto, Cristo era la clave que podía abrir todas las Escrituras. Sobre esta base teórica emprendieron la exégesis del Antiguo Testamento autores tales como Orígenes, Jerónimo, Crisóstomo y Agustín. A pesar de los excesos que resultaron de este tipo de acercamiento, los padres sostuvieron firmemente la convicción de la primacía y suficiencia de las Escrituras en cuanto a revelación divina y para la salvación de la humanidad.

Durante el período medieval, se apeló frecuentemente al Antiguo Testamento cuando se necesitaba una base de sustentación para el concepto teocrático de la Iglesia. Se empleó una gran cantidad de pasajes del Antiguo Testamento para sustentar los dogmas del eclesiasticismo medieval, propósito al cual se subordinaba completamente la exégesis del texto.[9] Este acercamiento abría todo el campo de la doctrina del Antiguo Testamento a un subjetivismo grotesco. Esta situación fue bruscamente atacada por Martín Lutero, que repudió enfáticamente cualquier sugerencia en el sentido de que la interpretación de las Escrituras era una prerrogativa papal.[10] Sin embargo, la posición teológica de Lutero le permitió sostener que algunos libros del canon bíblico eran de mayor estima que otros, y tuvo la tendencia a considerar el Antiguo Testamento como un libro superado en gran medida, aunque estaba pronto a presentar su mensaje en apoyo del evangelio del Nuevo Testamento. Algunos de sus comentarios sobre el Antiguo Testamento muestran que estaba bien conscienete de la importancia del método histórico en el estudio de las Escrituras, pero a pesar de este reconocimiento, es claro que no pudo ver en los escritos del Antiguo Testamento algo que se aproximara a la progresión en el contenido de la revelación divina.

Por otra parte, Calvino estaba convencido de que en las Escrituras estaba comprendida una revelación progresiva, aunque sus puntos de vista no tienen nada en común con los dogmas de la mucho más moderna teoría de la evolución teológica. Sostiene que la promesa a Adán fue el amanecer de luz brillante que iluminó el mundo en la Encarnación.[11] Aunque concuerda con Lutero al prefirir la "superior excelencia del Nuevo Testamento" a la del Antiguo,[12] Calvino une

estrechamente los dos Testamentos para presentar una dispensación unificada que se caracteriza por la proclamación de la ley y el Evangelio. Aunque reconoce la presencia de material tipológico en algunos de los ritos del Antiguo Testamento, Calvino generalmente evita el método alegórico de interpretación en consonancia con su creencia en cuanto a que el sentido natural y obvio de las Escrituras era en realidad el verdadero. Su preeminencia como expositor estaba en su propósito expreso de subordinar las consideraciones filológicas, históricas y otras al objetivo único de descubrir y exponer el mensaje divino según se contiene en el texto.

El carácter progresivo de la revelación también se enfatiza en las obras de otro teólogo reformado, Johannes Cocceius (1603-1669), célebre filólogo hebreo.[13] Es uno de los principales exponentes de la Teología del Pacto, y en su *Summa Doctrinae de Foedere et Testamento Dei* (1648) sostiene que la relación entre Dios y el hombre tiene una naturaleza contractual tanto antes como después de la caída. El *foedus naturale* existía antes que el hombre cayese de la gracia; fue sucedido por el *foedus gratiae*, el cumplimento del cual requería la venida de Cristo en la carne. En consecuencia, el Pacto de gracia fue desarrollado histórica y espiritualmente, con el resultado de que el destino del antiguo Israel halló su conclusión lógica en el desarrollo de la Iglesia Cristiana. Aunque Cocceius invoca una extensa tipología para llegar a sus conclusiones, su acercamiento dio una nueva dirección al estudio bíblico, mostrando que ya no era legítimo suponer que el Antiguo Testamento era sencillamente una fuente de textos de prueba para el apoyo de los dogmas eclesiásticos. En cambio, la Biblia como un todo y por derecho propio debía ser considerada como objeto de legítimo estudio, y como fuente que podía informar, y no tan sólo apoyar, la fe cristiana.

La obra de J. A. Bengel (1687-1752), el mayor exegeta bíblico del siglo dieciocho, marca una etapa más avanzada en el desarrollo de la interpretación histórica de la Escritura. Aunque sus obras más importantes tienen que ver con el Nuevo Testamento, Bengel enfatiza la continuidad entre el antiguo y el nuevo pacto, afirmando el punto de vista de que las Escrituras contienen un esquema dispensacional unificado basado en la historia del antiguo Israel, que busca su cumplimiento en la misión de la Iglesia Cristiana. Bengel mantuvo una actitud independiente hacia la dogmática ortodoxa de su tiempo, y llegó a sus conclusiones teológicas aplicando reglas gramático históricas al texto de la Escritura.

El movimiento pietista dentro de la Iglesia Luterana dio como resultado un avivamiento en el interés por el estudio bíblico en Alemania, el que ganó fuerza hacia fines del siglo diecisiete. Entre los precursores del pietismo se cuentan el místico teosofista Jakob Boehme (1575-1624) y Johann Arndt (1555-1621). Más directamente surge como resultado de la obra de Philip Jacob Spener (1635-1705), que combina el énfasis luterano en la doctrina bíblica con el interés reformado por una vida cristiana vigorosa. Sus proposiciones fueron incorporadas

en su *Pia Desideria,* o *Earnest Desires for a Reform of the True Evangelical Church* (1675), que sostiene que la iglesia se vería enriquecida por un énfasis en la conversión y la santificación más que por la simple rectitud doctrinal. Aunque hacia mediados del siglo dieciocho el pietismo se había desvanecido, su énfasis individualista ayudó a preparar el camino para nuevos y más radicales modos de pensamiento.[14]

B. EL DESARROLLO DEL RACIONALISMO

La influencia del racionalismo europeo sobre el estudio de la Escritura también ayudó a que éste se liberara del dogmatismo medieval y sus impedimentos, y a su manerea hizo posible que se dieran nuevos pasos en el desarrollo de la teología bíblica como una entidad independiente. La ruptura con el medio-evalismo vino con la formulación de una distinción entre Teología Dogmática y Teología Bíblica en 1787 en un discurso académico de Johann Philipp Gabler titulado *Oratio de justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus.* Mientras la teología dogmática consiste de proposiciones definidas que han sido emitidas por la autoridad, y que busca su apoyo en las Escrituras,[15] la Teología Bíblica se considera, según Gabler, como una ciencia histórica cuyo objetivo es describir lo que pensaban los autores del Antiguo y Nuevo Testamento sobre las cosas divinas.

Desde entonces hasta ahora la Teología Bíblica se ha convertido en una disiciplina académica por derecho propio, pero la influencia del racionalismo alemán sobre su desarrollo fue tal que el espíritu nativo de los antiguos hebreos raras veces tuvo permiso para penetrar los moldes rígidos y artificiales que le fueron impuestos por la filosofía racionalista. Aunque hay un sentido en que puede decirse que el movimiento racionalista ayudó al estudio metódico y objetivo de los escritos del Antiguo Testamento, las Escrituras hebreas fueron generalmente el objetivo de la crítica hostil, no por un examen de las fuentes a la luz de un trasfondo oriental, sino más bien impuesta por los cánones de especulación filosófica aceptados en Europa. Típico de este acercamiento es Bauer, *Theologie des Alten Testaments* (1796), que aunque se proponía determinar el desarrollo de los conceptos religiosos desde los primeros tiempos del pueblo hebreo hasta los comienzos de la era cristiana, solamente logró suministrar una evaluación depreciadora de algunos temas bíblicos, formada predominantemente por la creencia de que la verdad pura de las Escrituras había que desenmarañarla de en medio de los disfraces locales y temporales que había asumido en el texto.

En la obra de De Wette,[16] que basó su metodología en los principios racionalistas expuestos por Eichhorn, Geddes y Vater, se hace evidente un acercamiento más histórico, acompañado de una percepción mayor del contenido esencial de la teología bíblica. El punto de vista de De Wette muestra cierta

independencia del racionalismo, por lo menos en la medida que pudo adoptar un punto de vista más flexible de la evolución histórica.[17] Al mismo tiempo aduce críticas al escepticismo kantiano respecto de problemas metafísicos. De Wette sigue el patrón histórico contemporáneo, que había llegado a considerar el exilio como la división entre hebraísmo y judaísmo; y era racionalista en su acercamiento, al punto que deseaba separar el dogma de las formas anticuadas en que la Biblia y particularmente el Antiguo Testamento lo presentaba. De Wette reconoce que el Antiguo Testamento registra la historia de la teocracia hebrea y nota una diferencia entre la revelación mosaica y su implementación en un período posterior. Sin embargo, reconoce sólo un grado limitado de canonicidad al Antiguo Testamento y concede que la naturaleza de la vida y pensamiento que presenta era largamente extraño al mundo occidental.

Los escritos teológicos de Schleiermacher--especialmente su libro en dos tomos, *Der Christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche* (1821)--no reconocen la demanda de De Wette en el sentido de que el Antiguo Testamento sea interpretado de un modo estrictamente histórico. En cambio Schleiermacher enfatiza los puntos de divergencia entre Antiguo y Nuevo Testamento. Para Schleiermacher, el primero era altamente polémico, y atribuyó inspiración, según se entendía comúnmente, solamente a las profecías mesiánicas. Adopta el punto de vista de que los mejores elementos del pensamiento del Antiguo Testamento, por ejemplo, el monoteísmo, también se podían encontrar en la filosofía griega, y sostiene que la doctrina cristiana sólo puede ser de beneficio cuando se abandona la práctica de citar textos de prueba del Antiguo Testamento.

En los escritos de Hegel,[18] aparece un tratamiento más serio de la historia hebrea y del pensamiento religioso, que al categorizar las tres religiones de la individualidad espiritual considera la fe judía la de la exlatación (*Erharbenheit*). El judaísmo no fue un accidente en la historia, como Schleiermacher supone, sino un componente necesario en el desarrollo del cristianismo, el que Hegel considera como la "religión absoluta." Wilhelm Vatke sintetizó el evolucionismo hegeliano con los hallazgos críticos de Eichhorn y de De Wette. En 1835 publicó el tratado más elaborado de su tiempo sobre el desarrollo de la religión del Antiguo Testamento.[19] Medio siglo más tarde Wellhausen reconoce su deuda con la obra de Vatke. Declarando que es el esfuerzo más grande que se haya hecho por comprender el antiguo Israel en categorías estrictamente históricas. Vatke sostiene el carácter básicamente ahistórico de la sociedad mosaica y ve en la Torah el producto de un estado que ya estaba existiendo. Se considera a Deuteronomio como resultado de la reforma religiosa iniciada por Josías, y se supone que las porciones finales del Pentateuco surgieron durante el período del exilio. Vatke sostiene que la religión de los hebreos evolucionó desde unos comienzos comparativamente primitivos y ahistóricos hasta la fe monoteísta que caracteriza la religión del judaísmo.

Igualmente típico del pensamiento idealista hegeliano es el tratado de B. Bauer sobre el problema de la revelación del Antiguo Testamento.[20] Interpreta la religión como la consciencia propia de lo divino, la que está en proceso de evolución hacia niveles más altamente diferenciados. Su desarrollo más pleno sólo podrá lograrse cuando todos los obstaculos al crecimiento sean vencidos, tiempo en el cual se haría claro el contenido de la historia de la revelación. Puesto que la religión era esencialmente histórica, también paso por diversas etapas en un patrón ascendente, y esto fue motivado por el grado de antítesis que cualquier etapa particular de desarrollo religioso mostró en relación con su objetivo final.

De Hengstenberg, contemporáneo de Schleiermacher en Berlín, vino una reacción contra los puntos de vista de crítica alta de Eichhorn y De Wette, con sus interpretaciones teológicas no ortodoxas concomitantes. En su estudio de la Cristología se aferra firmemente a los puntos de vista tradicionales en cuanto a la autoridad de las Escrituras.[21] Aunque reconoce las teorías en boga en cuanto al origen y crecimiento de las Escrituras hebreas, repudia vigorosamente las diversas teorías divisivas de la escuela crítica. Aunque se adelante a teólogos bíblicos posteriores en su énfasis en la unidad fundamental de los dos Testamentos, su refutación meticulosa de los argumentos comúnmente presentados contra el origen mosaico del Pentateuco no armonizaron con los gustos críticos de su tiempo; consecuentemente, sus puntos de vista teológicos fueron mayormente ignorados fuera de su círculo más inmediato.

Sin embargo, dentro de la misma tradición general está la obra de Hofmann,[22] erudito en Nuevo Testamento que desarrolla su posición a la luz del trasfondo del Antiguo Testamento. Su propósito era justificar la inspiración y autoridad de la Biblia por el uso del método histórico en vez de hacerlo por el pronunciamento dogmático, y concibe todo el Antiguo Testamento en función de la "historia redentora," o Heilsgeschichte. Hofmann ve cada área del proceso histórico portando en sí las semillas del período siguiente, el cual anuncia. Para él la historia y la profecía están estrechamente relacionadas, y refleja la perspectiva hegeliana en el curso de su argumentación en favor de su afirmación de que Jesucristo es la meta de la historia. Así, su "historia de la salvación" constituye un proceso histórico acreditado que se desarrolla a través de etapas progresivas hasta que logra su fase final en la encarnación de Jesucristo. Consecuentemente, la salvación humana está firmemente arraigada en la historia, y esta demostración proporciona un fundamento estable sobre el cual se puede erigir la teología del Antiguo Testamento.

El patrón de presentación histórica de la religión revelada que Hofmann había establecido fue continuado con marcado éxito por Oehler. En 1845 publicó un *Prolegómena* histórico como base para su obra póstuma *Theologie des Alten Testaments* (1873) que rápidamente se convirtió en un clásico. Como Hofmann, Oehler refleja la influencia hegeliana en su punto de vista de que la vida es una

serie continua en que las primeras etapas sólo se pueden entender en función de la fase final de todo el proceso. Aunque rechaza la interpretación tradicional cristiana del Antiguo Testamento, Oehler sostiene que las Escrituras hebreas eran una preparación para el Nuevo Testamento y sólo podían ser explicadas en forma final a la luz de la Encarnación y la Expiación. Oehler sostiene que el Antiguo Testamento registra el proceso histórico por el cual Dios reconcilió el mundo consigo mismo. En consecuencia, su Teología del Antiguo Testamento era básicamente una teología de la historia, demostrando la manifestación progresivo de Dios al mundo, lo que finalmente tenía como objetivo recobrar para el hombre la prístina comunión espiritual con Dios y el don de la vida eterna. Con este loable propósito en vista, Oehler procedió adherido a una estricta interpretación histórica. Se negó a atribuir a autores del Antiguo Testamento conceptos que les habían sido impuestos por intérpretes cristianos posteriores; sin embargo, ve el contenido del pensamiento de ellos como una contribución esencial para el crecimiento del cristianismo, en el cual culmina el proceso histórico de la revelación. A pesar de la subjetividad que inevitablemente debe acompañar a tal acercamiento, Oehler tiene razón al enfatizar la importancia del método histórico adecuado y al rechazar algunas de las interpretaciones más excéntricas del Antiguo Testamento que habían sido populares desde el tiempo de la escuela alejandrina.

Tres años antes de la muerte de Oehler, Diestel hizo una importante contribución a la metodología del estudio teológico del Antiguo Testamento, que sugiere que el mejor acercamiento a este problema sería combinar tres líneas de investigación que con anterioridad habían sido seguidas en forma solitaria o en combinaciones inadecuadas.[23] La primera de estas era un acercamiento desde la perspectiva puramente histórico cultural con el objetivo de comprender bien a Israel a la luz de su contexto del Cercano Oriente. Para Diestel este acercamiento por sí sólo resulta en una evaluación desequilibrada del valor religioso de los hebreos. La segunda involucra la aplicación de uan filosofía de la religión a fin de estimar la naturaleza y extensión del desarrollo espiritual hebreo. Este método se había visto opacado con anterioridad con una buena medida de subjetivismo. En tercer lugar, Diestel preconiza que las verdades eternas de la religión israelita sean estudiadas a la luz de la *Heilsgeschichte* presentada en los escritos del Antiguo Testamento. La síntesis metodológica de Diestel piensa en la más plena revelación de Dios en Cristo Jesús por implicación la actividad consciente de Dios en la historia humana. Insiste firmemente que no se debe dejar que las cosas oscuras y las claras discrepancias interfieran con el logro de la evaluación histórica y espiritual más sana que sea posible de la revelación divina a través del antiguo Israel, a la que se debe llegar utilizando todos los medios que están a disposición de la erudición.

Diestel estaba bastante adelantado a su tiempo al proponer tal método, porque hubieron de pasar tres cuartos de siglo antes que los estudiosos comenzaran a atender sus consejos y a aplicar sus principios. Los escritores bíblicos de su

tiempo estaban en su mayor parte obsesionados con los conceptos de la crítica evolucionista y literaria que debían florecer con la obra de Graf y Wellhausen. Ya se estaba aplicando a la teología del Antiguo Testamento el acercamiento evolutivo de un modo que la reducía a un estudio de la religión hebrea,[24] aunque Schultz sigue a Oehler al poner énfasis en la naturaleza unificada del Antiguo Testamento como una preparación para la venida del reino divino sobre la tierra.[25] La esterilidad de los estudios del Antiguo Testamento en el siglo dieciocho comenzó a rendir fruto escaso en este tiempo en el acercamiento cada vez más secularizado a la historia hebrea según se refleja, por ejemplo, en los escritos de Ewald.[26] Bastante curioso, las especulaciones teológicas de Ewald tuvieron la tendencia a volver al eclesiasticismo de una época anterior.[27] Sostiene que la Biblia era sólo un medio para llegar a conocer la revelación divina, y que eran fuentes igualmente válidas la comunión de la Iglesia cristiana y la práctica personal y la experiencia del temor de Dios. La Biblia es la fuente suprema de revelación para la iglesia cristiana, pero era simplemente un medio para un fin y como tal no debiera ser sobreestimada. En el modo hegeliano usual, Eswald discierne progreso en las ideas religiosas del Antiguo Testamento, y la más alta alabanza para las Escrituras hebreas es el hecho de que fueran indispensables para la revelación del Nuevo Testamento. Sin embargo, su punto de vista general sirve para subordinar la Biblia a la Iglesia cristiana y a la experiencia espiritual individual, como Kraeling ha indicado.[28] En lo que repsecta a la teología del Antiguo Testamento, su acercamiento se puso a corta y peligrosa distancia de la actitud escolástica que consideraba el Antiguo Testamento como una fuente legítima de textos de prueba para apoyar pronunciamientos dogmáticos.

Aunqe los puntos de vista de Wellhausen respecto de la naturaleza y desarrollo de la religión hebrea tuvieron gran influencia en la estimación teológica contemporánea del Antiguo Testamento, no todos los eruditos consideraron el proceso evolutivo de la misma manera. El crítico moderado Ernst Sellin afirma que las instituciones religiosas hebreas características se originaron en el período mosaico, y exhorta a que en consecuencia se ponga menos énfasis en una supuesta aparición de conceptos religiosos en el exilio y en períodos posteriores.[29] En conjunto con Kittel,[30] modifica el concepto de la escuela de Wellhausen en el sentido de que la religión hebrea habría evolucionado a través de las etapas popular, profética y sacerdotal respectivamente, para afirmar que los diferentes niveles de concepción religiosa habían coexistido al mismo tiempo entre los israelitas, y sigue adelante demostrando la naturaleza de los conflictos religiosos que resultaron de esta situación. Augusto Dillmann apoya la posición teológica de Oehler y Schultz,[31] pero la tendencia general de los eruditos europeos de ese período era describir el desarrollo de la religión del Antiguo Testamento en estrecha relación con la historia del pueblo hebreo.[32]

La posición histórica también es prominente en la obra póstuma de A. B. Davidson, que niega que haya habido una teología como tal en el Antiguo

Testamento, y prefiere, en cambio, tratar su tema como "historia de la religión de Israel según se representa en el Antiguo Testamento."[33] Para Davidson el Antiguo Pacto no era tanto una prefiguración del Nuevo como la introducción del reino divino en forma embrionaria. El propósito de la teología del Antiguo Testamento, según él lo veía, era mostrar el desarrollo orgánico de la vida religiosa que Dios trata de estimular en su antiguo pueblo. Las verdades contenidas en el Antiguo Testamento en cuanto al reino divino fueron manifestadas en función de la historia y de las instituciones religiosas de Israel. Sin embargo, estas no prefiguran necesariamente el nacimiento de la iglesia Cristiana, aunque ésta constituye el climax de la revelación del Antiguo Testamento. La obra de Davidson sufrió más que otros tratados similares sobre Teología del Antiguo Testamento debido a que era póstuma. En la primera parte del libro rechaza la división tradicional de su tema en Teología, Antropología y soteriología, pero una etapa más adelante acepta este patrón como la base apra formular su estudio.[34] Es imposible decir si esto se debió a un pobre trabajo editorial (como Porteous ha sugerido),[35] al estado confuso de las fuentes manuscritas dejadas por Davidson, o al hecho de que una adopción posterior de la división tradicional representa un cambio sustancial en las opiniones del autor.

C. ESTUDIOS RECIENTES

Es digno de notarse que durante las dos décadas siguientes la interpretación teológica del Antiguo Testamento se vio estorbada por el énfasis constante en el estudio de la historia religiosa hebrea, y sólo una muy limitada cantidad de obras lograron presentar los conceptos religiosos del Antiguo Testamento en tal calidad.[36] En 1922 apareció una reacción crítica hacia la teología del Antiguo Testamento en la obra de König, brillante hebraísta, oponente de largo tiempo a la escuela de Wellhausen.[37] Tenía en alta consideración la confiabilidad de las fuentes del Antiguo Testamento, y como resultado de su tarea están los procedimientos históricos y gramaticales exactos por los cuales se hizo famoso. Aunque no se adhirió a la interpretación evolucionista corriente de la historia hebrea, siguió el acostumbrado patrón de describir la historia de la religión hebrea, según el cual trató sistemáticamente los conceptos dominantes que ayudaron a la formación de la nación israelita. Rechaza firmemente todo lo que tiene sabor a exégesis alegórica, y en cambio busca explicaciones que estén en armonía con la interpretación racional e histórica del texto.

Rudolf Kittel ya había hecho un llamado pidiendo que se hiciera una presentación sistematizada de los valores religiosos del Antiguo Testamento en un contexto teológico en vez de hacerlo en un contexto puramente histórico, y este desafío fue aceptado por Steuernagel, que en el *Festschrift* de Marti trató de resolver la confusión entre teología del Antiguo Testamento como tal y la historia de los conceptos religiosos del Antiguo Testamento, alegando que lo

primero era necesario con el fin de comprender la importancia de los datos suministrados por la segunda.[38] Un breve artículo de Otto Eissfeldt escrito en 1926 advertía contra los peligros inherentes existentes en la mezcla de la investigación histórica de la religión israelita con el punto de vista de que la fe del Antiguo Testamento era esencialemente una cuestión de revelación divina, como estaban tratando de hacer los proponentes de la teología dialéctica.[39] Para él el estudio de la Teología del Antiguo Testamento era un ejercicio perfectamente legítimo en sí mismo, aunque estaría condicionado por el acercamiento religioso de cada estudioso en particular. Eissfeldt explica la tensión entre las actitudes histórica y teológica hacia la investigación diciendo que la primera restringe la extensión y la profundidad de la revelación que se debe someter a la fe, mientras la segunda impone limitaciones sobre la naturaleza variada de los datos históricos. Así, había dos acercamientos al tema: la actitud histórica, que era básicamente de investigación y conocimiento, y la de la fe que veía en el Antiguo Testamento la verdadera religión de la revelación divina. Puesto que sostenía que es imposible demostrar la revelación como tal dentro de la esfera de los hechos históricos, obviamente era necesario mantener separados los dos acercamientos al problema. En consecuencia, hay que emprender el estudio de la teología del Antiguo Testamento en forma sistemática y no solamente en la forma de una presentación puramente histórica, de modo que se pueda ofrecer la verdad viva implícita en las Escrituras hebreas. Sin embargo, el escritor cristiano no necesita sentirse obligado a encontrar que cada tema importante del Antiguo Testamento se cumple en el Nuevo Testamento, y donde los conceptos del Antiguo Testamento no encuentran tal fruición, deben entonces ser considerados como iguales en autoridad con los escritos del Nuevo Testamento.

Desafortunadamente, la importante contribución de Eissfeldt ignora el hecho de que la revelación está indesenmarañablemente conectada con el proceso histórico como su esfera dada de operación. Por lo tanto, toda dicotomía impuesta entre la investigación histórica y la interpretación teológica es básicamente falsa, y no por otra razón sino porque aparta la fe de la situación histórica inmanente de un modo completamente ajeno a la *Heilsgeschichte* del Antiguo Testamento. Si Eissfeldt tiene razón al insistir en la separación de fe y conocimiento, la teología del Antiguo Testamento debería asumir un carácter puramente confesional, situación que inmediatamente impondría graves restricciones a la aceptabilidad de los logros. Para que la teología del Antiguo Testamento tenga validez como disciplina acrditada no debe verse trabada por tales limitaciones. Una desventaja adicional en la aplicación del acercamiento de Eissfeldt es que la misma clase de evaluación subjetiva que produjo tanta confusión y caos en los resultados de la escuela Graf Wellhausen, es casi seguro, se extendería a todo el campo de la teología del Antiguo Testamento. En suma, si se siguiera la recomendación de Eissfledt surgirían dos ramas independientes de estudio: una que examinaría los múltiples datos de la religión del Antiguo Testamento en forma objetiva, de un

modo aceptable a los especialistas de cualquier persuasión religiosa, y otra que sería una presentación puramente confesional de las verdades del Antiguo Testamento ordenadas en forma sistemática.[40]

En 1929, Walter Eichrodt publicó un artículo en que también dedicó alguna atención a las demandas de la teología dialéctica, en busca de algo que fuera más que una pura investigación histórica de los fenómenos de la religión hebrea.[41] Sin embargo, fue más allá de Eissfeldt al afirmar que era responsabilidad del estudioso el exponer la estructura de la religión del Antiguo Testamento y demostrar las interrelaciones entre sus partes componentes para poder descubrir los elementos que son constantes en la religión del Antiguo Testamento. Eichrodt está consciente de la medida en que operan los factores subjetivos en la investigación histórica, y siente que la filosofía de la historia del estudiante cristiano del Antiguo Testamento debería tener como su meta la revelación del Nuevo Testamento, de modo que los principios de selectividad empleados por el investigador puedan ser gobernados en forma consecuente.

En los pocos años siguientes, en Europa fueron publicados una cantidad de libros de teología del Antiguo Testamento. En 1933, Sellin siguió el patrón clásico, primero rechazado y luego adoptado por Davidson, de tratar en forma sucesiva las doctrinas denominadas teología , antropología y soteriología.[42] Para Sellin esta investigación del Antiguo Testamento era parte de la más extensa disciplina que es la teología cristiana, y en concordancia con este pensamiento trazó el progreso de la corriente religiosa desde el tiempo de Moisés hasta cuando alcanza la culminación de su desarrollo en la revelación de Jesús. Tres años más tarde Köhler siguió el mismo patrón básico, pero encontró que el concepto de reinado divino servía para unificar los escritos del Antiguo Testamento.[43] Su tratamiento fue más amplio que el de Sellin y fue notable por la opinión de que la revelación del Antiguo Testamento constituye el desarrollo progresivo de muchas y diversas verdades, y no consiste simplemente de un cuerpo de doctrina.

W. Eichrodt se aparta del orden tradicional del material doctrinal.[44] Su contribución es importante porque toma un tema largamente descuidado, el Pacto, como concepto central del cual deriva su vigor la unidad básica de perspectiva que muestran los escritos del Antiguo Testamento. A diferencia de los miembros de la escuela de Wellhausen, Eichrodt atribuye el concepto del pacto a Moisés,[45] y afirma que ejerció una influencia armoniosa sobre todos los aspectos de la religión del Antiguo Testamento. Para Eichrodt, Dios no era solamente la divinidad soberana de la monarquía israelita, sino Aquel que por un acuerdo definido había incorporado al pueblo hebreo en el reino de Dios. En su esfuerzo por describir la unidad fundamental de la religión del Antiguo Testamento, Eichrodt no descuidó la posibilidad del desarrollo histórico de la fe del Antiguo Testamento, y enfatiza que el hecho mismo de estar incompleto el Antiguo Testamento en algunas etapas señala hacia la aparición de la revelación del Nuevo Testamento en Cristo. Sin embargo, consideraba que la conexión entre

los dos testamentos no era accidental ni puramente histórica. Era más bien una conexión orgánica que es fruto de la actividad del Dios único cuyo reino fue fundado en la ley, en la profecía y en el evangelio. Eichrodt, sin duda tiene razón al pensar que el Antiguo Testamento no se puede sujetar particularmente a un tratamiento sistemático, y aunque sólo aplicó su principio unificador al primer volumen de la tríada, dejó en claro que se podía interpretar los valores espirituales del Antiguo Testamento en función de instituciones religiosas históricamente evaluadas.

De una naturaleza muy diferente es la obra de Wilhelm Vischer, que no hizo un secreto de su intento de discernir la doctrina cristiana en el Antiguo Testamento.[46] El acercamiento de Vischer tiene mucho en común con el método histórico, pero tiende a buscar la interpretación tipológica como un medio para revelar la significancia eterna del material de ambos Testamentos. Trató de sistematizar la "eterna verdad" del Antiguo Testamento como el fundamento para la revelación neo-testamentaria de Dios en Cristo, y su obra es por mucho la mejor representante de esta escuela de pensamiento.

El tema de que la religión del Antiguo Testamento era en realidad el desarrollo de una relación viva entre Dios y el hombre que se completó con el advenimiento del cristianismo había sido expuesta por Baumgärtel, y fue considerada bravemente por Lindblom en un simposio sobre Antiguo Testamento.[47] Este sostiene que el concepto de la divinidad sostenido por los hebreos era tan único y central a la fe de ellos que los distinguía de las religiones de las naciones circundantes. Después de comparar la idea de Dios con los conceptos paganos contemporáneos de la divinidad, Lindblom la relaciona orgánicamente con la doctrina neotestamentaria de Dios. A pesar de las diferencias obvias entre las dos ideas, sostiene que gran parte del material del Antiguo Testamento acerca de Dios tenía un valor específico para la iglesia cristiana, y su énfasis en la intencionalidad de la naturaleza divina lo lleva a la conclusión de que Dios estaba guiando el mundo a una meta específica en la historia.

En el mismo simposio, Artur Weiser enfatiza la importancia de discernir el significado original del Antiguo Testamento por medio de una exégesis cuidadosa.[48] El punto de vista dinámico de la realidad que es evidente en la Escritura hebrea está unido a un grado de encuentro, o a algún movimiento que involucra una decisión de fe. La naturaleza misma de esta experiencia evitó una sistematización formal de los conceptos por parte de los hebreos en función de una "doctrina" de Dios. La tarea del exégeta del Antiguo Testamento era relacionar la existencia y destino del hombre moderno con situaciones análogas que ocurren entre el hombre y Dios en la historia hebrea. Aunque el sentido de progreso hacia una meta debía ser idéntico, el cristiano tiene la decidida ventaja de tener una revelación más completa de la revelación de la naturaleza divina y de su voluntad.

La filosofía general de la revelación es discuitida por Wheeler Robinson en 1938, y es seguida por un examen de las características doctrinas de Dios, el hombre, el pecado, la gracia y el juicio de la historia, en base a fuentes del Antiguo Testamento.[49] En 1946 se publicó una obra póstuma del autor que tenía la intención de ser la prolegómena de un libro sobre teología del Antiguo Testamento que tenía proyectado. En él desarrolla algunas líneas de acercamiento que ya habían sido indicadas por Davidson en *Theology of the Old Testament*.[50] En el período que hubo entre las dos guerras mundiales se produjo una profunda reevaluación del humanismo liberal en Europa y otros lugares. Como consecuencia apareció una cnatidad de libros que trataban de mostrar en diversas formas que el mensaje esencial del Antiguo Testamento era todavía estrictamente relevante para el atribulado siglo veinte de la era cristiana. Quienes intentaron dar una interpretación de la teología del Antiguo Testamento lo hicieron predominantemente en función de las ideas permanentes de las Escrituras hebreas abandonando tácitamente la espera de la crítica histórica pura como algo sin trascendencia para los objetivos en vista. El resultado de esto fue un énfasis aumentado sobre la naturaleza y vigencia de "los valores permanentes" del Antiguo Testamento para el lector moderno.[51]

A principios de la Segunda Guerra Mundial, el teólogo católico Paul Heinisch siguió los temas dogmáticos clásicos en un relato sistematizado de la teología del Antiguo Testamento.[52] Las publicaciones que siguieron en inglés continuaron enfatizando la vigencia del Antiguo Testamento para el hombre moderno, y bajo la influencia de la neoortodoxia trataron--con diversos grados de éxito--relacionar la interpretación teológica de áreas específicas del Antiguo Testamento a su tiempo y época original, luego al período abarcado por toda la Biblia y finalmente a la culminación de la revelación divina en Jesucristo.[53] Era característica del movimiento neoortodoxo la convicción de que el patrón del propósito divino para la humanidad se fue desarrollando gradualmente por medio de experiencias creativas específicas en la corriente de los hechos históricos[54] cuya culminación lógica ocurrió en el Nuevo Testamento.[55]

Otra obra póstuma de teología del Antiguo Testamento es la de Otto Procksh, la que representa la etapa final de mucho estudio hecho previamente por el autor.[56] Siguiendo a Hofmann adoptó una actitud cristocéntrica hacia la historia, y como Sellin distingue los elementos permanentes del pensamiento hebreo de los más transitorios a la luz de la vara de medir ofrecida por el evangelio cristiano. Procksch comienza con una historia de la religión israelita y continúa con una agrupación más sistematizada de conceptos en los cuales el pacto divino se asocia de tres maneras: con el pueblo de Israel, con la humanidad y, finalmente, con el mundo.[57] Un énfasis similar en la unidad fundamental de Antiguo y Nuevo Testamento fue hecha por Vriezen, que enfatiza la importancia de la interpretación cristocéntrica de los relatos del Antiguo Testamento.[58]

Dos obras americanas, publicadas al terminar la Segunda Guerra Mundial continuaron el tema de la unidad de las Escrituras. Millar Burrows escribió un manual de estudios de teología práctica sobre toda la Biblia, el que, aunque no da un cuadro particularmente vigoroso de la religión hebrea, por lo menos logra exponer los conceptos más importantes a la luz de sus contextos y significación originales.[59] La otra obra, de Otto Baab, reconoce etapas de desarrollo en la religión hebrea, pero las considera aspectos de la unidad fundamental de la experiencia religiosa en la comunidad de Israel.[60] Las doctrinas principales se discuten en el orden comúnmente empleado en la dogmática, y en el proceso Baab pone cuidado en destacar la importancia de la percepción espiritual personal para la comprensión de las doctrinas del Antiguo Testamento.[61]

Un reflejo de las actitudes de Eichrodt aparece en los escritos de otro autor norteamericano, R. C. Dentan, que utiliza el concepto neoortodoxo de revelación para relacionar la historia e ideología de la religión del Antiguo Testamento con la del Nuevo.[62] Un autor británico, N. W. Porteous, en una reseña de escritos teológicos sobre el Antiguo Testamento desde el tiempo de Davidson, obsrva que una teología del Antiguo Testamento tratará de no oscurecer el hecho de que Cristo no solamente decodificó el Antiguo Testamento, sino que también lo cumplió.[63] Todo esfuerzo por usar la palabra "teología" para una historia de las creencias humanas acerca de Dios tropezará con el hecho de que no logra expresar el sentido completo implícito en la palabra.[64]

En un libro publicado en 1952, G. E. Wright parece estar reflejando la teoría de von Rad, que ve el reconocimiento hebreo de los actos divinos en su historia como una confesión o *Heilsgeschichte Credo*.[65] Para Wright, la fe del Antiguo Testamento comprendía un recitado de "hechos podersos" tales como la liberación en el Mar Rojo y la formalización del pacto en Sinaí. Aunque muestra que las creencias del Antiguo Testamento tuvieron sentido para la iglesia cristiana primitiva a través de medios tipológicos, adopta una actitud muy conservadora hacia el uso de la tipología en general, prefiriendo restringirla a lo que era visualizado por los autores del Nuevo Testamento. Este acercamiento parece tener el doble demérito de revivir una forma obsoleta de teología bíblica dogmática, y de convertir la antigua fe hebrea en una fe de naturaleza confesional. La religión del Antiguo Testamento en todos los intentos y propósitos queda reducida a una serie de agradecidas reminiscencias respecto de acontecimientos históricos del pasado, y sobre esta base parecería tomar poco conocimiento de temas tan importantes como la soteriología o el juicio divino. Igualmente desafortunada es la clara incapacidad que Wright tiene para pensar en la elección divina como parte integrante del concepto de pacto. Pero en todo caso, la teología como narración es demasiado restringida como para hacer justicia a las múltiples facetas del pensamiento del Antiguo Testamento, de la naturaleza divina y el propósito de Dios. Lo supremo para la tradición hebrea es que la metafísica de Sinaí es lo que da sentido y propósito a la historia, y no a la inversa. Como Fichte hace notar en

un contexto un poco diferente, "solamente lo metafísico puede salvar; jamás, bajo ninguna circunstancia, lo histórico."[66] Ciertamente los escritos del Antiguo Testamento hacen claro que el recuerdo de los hechos salvadores característicos divinamente motivados servían para suministrar una perspectiva para la fe, y jamás, en tiempo alguno constituyeron la forma o contenido de la fe misma. Sin embargo, Wright tiene razón al sostener que la variedad de pensamiento que aparece en el Antiguo Testamento se unifica en la preocupación general por el sentido de los hechos históricos y el lugar de Israel dentro de la corriente de la historia. Sin embargo, lo que él no aclara es que hay un claro sentido en que el relato objetivo escrito es al mismo tiempo una descripción y una narración de muchos de los acontecimientos históricos que narra. Así que el teólogo del Antiguo Testamento debe estar dispuesto a tratar al mismo tiempo el "concepto evento" y el "concepto escrito," y si éste es rechazado o atenuado sobre la base de un "historicismo objetivo" de siglo diecinueve, el primero queda inmediatamente a merce de una gran cantidad de especulación subjetiva.

Un énfasis similar en los "hechos de Dios" fue hecho en 1955 por Edmond Jacob,[67] que sostiene que la fe del Antiguo Testamento no estaba centrada en conceptos de la divinidad como tal, sino sobre una apreciación de las acciones de Dios en la historia y una respuesta a ellas. Jacob adopta una triple división de su tema que tratan de sucesivamente con la naturaleza y los atributos divinos, la actividad de Dios en la historia y en la vida humana, y los conceptos de pecado, redención, escatología y la consumación de la actividad divina en la historia. Su obra esta basada en una posición crítica moderada, pero quizás debido a sus suposiciones inherentes no logra enfatizar el lugar del pacto en la vida religiosa de la nación, y además olvida el lugar que el culto ocupa en la vida israelita en general. Se debe decir que su presentación sufre de las deficiencias comunes a los autores que han basado su interpretación del Antiguo Testamento en los actos divinos en vez de hacerlo en el pensamiento bíblico com tal.

En 1952, F. Baumgärtel se comprometió en un acercamiento a la teología del Antiguo Testamento desde el punto de vista de la soteriología paulina. Sostiene que el evangelio cristiano es la norma final por la cual se ha de juzgar teológicamente el Antiguo Testamento.[68] Empleando un método histórico objetivo de interpretación, afirma que el carácter del Antiguo Testamento era de promesa y no tanto de profecía, cumpliéndose las expectativas en Jesucristo. El cristiano moderno, afirma Baumgärtel, no puede usar la tipología como lo hacía la iglesia primitiva para hacer relevante el Antiguo Testamento, pero en cambio debe pensar en relacionarse con la *Heilsgeschichte* del Antiguo Testamento desde el punto de vista de su experiencia en Cristo. El perdón por medio de la cruz presupone los juicios divinos contra el pecado según se describen en el Antiguo Testamento. Aunque Baumgärtel hizo un valiente esfuerzo por llevar la teología de las antiguas Escrituras hebreas más allá del simple historicismo hasta una experiencia presente del cristiano como individuo, no logra dar un lugar adecuado

al elemento estrictamente profético que hay en los escritos del Antiguo Testamento, particularmente donde tales pasajes tienen un carácter mesiánico.

En 1954, Van Imschoot, católico romano, publicó una importante obra sobre Teología del Antiguo Testamento.[69] El plan de su libro refleja la influencia de Köhler y Eichrodt particularmente en el primer tomo, que trata de la naturaleza y los atributos de la divinidad, el concepto de Elección, y el carácter de la relación dentro del pacto. El segundo tomo está dedicado a la doctrina del hombre y se discute su origen, naturaleza, destino y deberes. El autor se las arregló para evitar las opiniones deficientes acerca del pecado y sus consecuencias que aparecen en los escritos teológicos de Köhler y von Rad. Van Imschoot rechaza la opinión de Köhler en el sentido de que el culto era un intento humano de autoredención, y en cambio lo caracteriza como un aspecto del deber humano hacia Dios. Van Imschoot parece no haber tenido tanto éxito como Eichrodt al presentar la unidad esencial de la fe israelita, a pesar de su énfasis en la relación del pacto. Aunque su obra es una síntesis cuidadosa de material bíblico, adolece de algunas deficiencias relacionadas con la metodología dogmática.

Von Rad publicó en 1957 un estudio completo de teología del Antiguo Testamento basado en el acercamiento general de Alt y Noth.[70] Esta aplicación maestra del método de la crítica formista a los problemas de la teología del Antiguo Testamento está basada en la presuposición de que la principal tarea por realizar era la reiteración del carácter histórico de la fe hebrea como testimonio del antiguo Israel--en sí mismo una creación de la anfictionía--de los poderosos actos de Dios. Al hacerlo, von Rad repudia el "mundo de fe" israelita" visualizado por Eichrodt y favorece la relación del *Heilsgeschichte* del Antiguo Testamento en su forma histórica. Para von Rad, el Hexateuco comenzó su existencia a partir de un arreglo, en forma confesional, de diversos grupos de tradición que eran mayormente contradictorios y conflictivos. La figura de Moisés aparece pero en forma confusa, debido a que las tradiciones acerca pero en forma confusa, debido a que las tradiciones acerca del fundador normativo de la fe hebrea estaban lejos de ser fáciles de reconociliar entre sí.

Von Rad dio un tratamiento aparte a los escritos proféticos, porque el mensaje por ellos contenido no sólo presupone tradiciones históricas previas, sino que además involucraba otros problemas. Para él toda la consideración gira en torno a la afirmación de que los conceptos soteriológicos conservados en las tradiciones más antiguas habían demostrado que eran inadecuados, y en consecuencia fueron reemplazados posteriormente por una nueva serie de "poderosos hechos divinos." Von Rad discute la naturaleza de los dichos proféticos en general en relación con la idea de revelación, y a esto sigue con un tratamiento de cada profeta y sus enseñanzas. El segundo tomo termina con una sección que trata los problemas de interpretación y el uso de los relatos del Antiguo Testamento en los libros del Nuevo Testamento.

La obra de von Rad se caracteriza por un pronunciado tono autoritativo, una subjetividad arbitraria de juicio, y una clara renuencia a considerar otros puntos de vista en el tema de la teología del Antiguo Testamento. Von Rad deja la impresión de que los demás acercamientos diferentes del suyo son ahistóricos porque resultan en un cuadro teológico estático y no suministran el concepto de una revelación progresiva en la corriente del encuentro histórico. El tipo de crítica de formas que emplea podría suscitar graves dudas en cuanto a su validez, especialmente donde lleva al autor a tratar los elementos primerios del relato como si fuesen secundarios. Por ejemplo, es difícil ver cómo--si en realidad el relato de la creación ha de ser tratado como elemento secundario--puede estar relacionado de una manera realista, según esta teoría, con el *Heilsgeschichte*.

Una objeción aun más formidable a su metodología general es la pregunta en cuanto al concepto de *Heilsgeschichte*, si es, después de todo, la mejor categoría para ejercer control de la fuente de material en cualquier interpretación del pensamiento del Antiguo Testamento. Además, se pueden levantar graves objeciones con respecto a la pretensión de que a la más antigua fe jehovista se le dio su expresión normativa en la forma de "breves credos históricos." Aunque es un lugar común de la escuela de Alt y Noth enfatizar la importancia de la anfictionía y relacionar los comienzos de Israel con este tipo de organización social de la antigüedad, los defectos de una opinión que deliberadamente se burla de la tradición uniforme de Israel repsecto de sus orígenes saltan a la vista aun del lector más despreocupado. En todo caso, está lejos de ser cierto, como Kaufmann ha demostrado, que la organización política de los hebreos durante el período de la ocupación haya correspondido al tipo griego de estructura social que ven Alt y Noth.[71]

Von Rad muestra una claridad de percepción del tipo necesario para producir una verdadera teología del Antiguo Testamento, en su decisión de mostrar que esta teología está relacionada con la historia de los actos divinos de salvación. Sin embargo, su error crucial consiste en el hecho de haber usado como fundamento de su teología algunos testimonios de Israel reconstruidos críticamente a partir de tales hechos. Ciertamente sólo es posible hacer una teología genuina del Antiguo Testamento cuando se reconocen las antiguas Escrituras hebreas como verdaderos oráculos de Dios. Sin embargo, para Von Rad, el testimonio de Israel en cuanto a lo que creían ser actos históricos de misericordia divina suministraba una base suficiente para la teología. Aunque la presentación que von Rad hace generalmente está en armonía con los principios de crítica de formas que adoptó, debe quedar una seria duda respecto de la validez de la metodología en que basó su obra.

La contribución británica más importante a la teología del Antiguo Testamento desde el tiempo de Davidson fue hecha en 1959 por G. A. F. Knight que tiene una firme posición en la tradición ortodoxa liberal de estimación por el Antiguo Testamento como la Palabra de Dios, pero insistiendo en una completa

reconstrucción de la literatura según líneas críticas como un paso preliminar a la afirmación teológica.[72] Knight da muestras de la influencia de von Rad y Wright al ver al "Dios que actúa" primordialmente obrando en favor de Su pueblo durante el Exodo y el Exilio. Su acercamiento está marcado por claros tonos antropológicos que enfatizan las imágenes pictóricas de la mente hebrea y muestran continuidad de expresión en el Nuevo Testamento. Knight parece atribuir una posición de segunda importancia al Pacto en Sinaí, y olvida casi completamente el pacto relacionado con Abraham. Prefiere enfatizar la naturaleza viva de Dios en vez de intentar un examen más formal de los atributos divinos, en la convicción de que Dios siempre estuvo activo en favor de su pueblo Israel como para obtener la salvación final de ese pueblo y las bendiciones concomitantes para el mundo.

Knight mira desfavorablemente la interpretación cristológica de algunos pasajes del Antiguo Testamento con la exclusión de otros, porque para él las Escrituras hebreas como un todo son mesiánicas. Así, una teología cristiana del Antiguo Testamento no tiene sentido sin la persona de Cristo como su culminación. Aunque Knight presenta su caso con considerable erudición, sus conclusiones son más bien vagas, y parece enfatizar la realidad de la experiencia religiosa israelita sin prestar una atención adecuada a los atributos divinos que dan un sentido permanente a esa experiencia. Es más bien curiosa su afirmación de que Dios "se hizo una carne con Israel,"[73] lo que tiene un color claramente cristiano, y no puede ser demostrada a partir de las Escrituras hebreas mismas.

A este escritor le parece que Wright muestra una apreciación inadecuada de la medida en que la vida religiosa israeli fue un fracaso y no un éxito en su relación con Dios, deficiencia que no logra su equilibrio en la declaración de que Cristo era la personificación perfecta del verdadero Israel, la unión de lo divino y lo humano, sin importar si lo humano es correcto. Al igual que otros autores modernos, Knight presta poca atención al culto del Templo y su elaborado ritual, y como resultado no sorprende que su tratamiento de toda cuestión de los sacrificios sea completamente inadecuada. Es desafortunado que Knight pase tan a la ligera la naturaleza de los atributos divinos, puesto que estos no solamente eran de importancia fundamental para las grandes figuras proféticas hebreas, sino por cierto para el carácter mismo de la nación de Israel. Todo intento serio de enfrentar la teología del Antiguo Testamento debe incluir una discusión de los atributos de Dios, particularmente a la luz del hecho de que el concepto neoortodoxo del "completamente otro" ha contribuido mucho a oscurecer completamente a Dios.

Las primeras contribuciones de Muilenburg a la historia y contenido de la antigua religión hebrea se reflejan en una obra publicada en 1961.[74] Como Knight y otros escritores liberales, el pensamiento de Muilenburg presupone la aceptación de los resultados de la erudición crítica europea con un arreglo concomitante de la literatura hebrea que se conforme a los preceptos de la escuela

de Wellhausen. Al mismo tiempo, su investigación es moderada y bien disciplinada en este contexto, enfatizando que la primera responsabilidad del estudioso es averiguar el significado original del pasaje en particular que se está estudiando sin ser influido indebidamente por la evolución histórica o doctrinal posterior al texto. Sin embargo, para el cristiano la historia y religión del antiguo Israel encuentra su continuación y fruición en el Nuevo Pacto. En consecuencia, aunque la evaluación de un pasaje aislado puede dar alguna comprensión de la actividad divina por medio de Israel, la significación más plena de la fe del Antiguo Testamento sólo se puede alcanzar como resultado de la consideración de un movimiento lineal del pensamiento bíblico que culmina en la obra expiatoria de Jesucristo.

Muilenburg logró evitar muchas de las dificultades que surgen de una posición que enfatiza la experiencia religiosa humana en vez de la revelación divina. Así en forma uniforme presenta a Dios como una persona real que trasciende las concepciones humanas de sí mismo, y enfatiza el Pacto como el factor motivador en todas las consideraciones de la conducta ética. Sus conclusiones generales son el resultado de una cuidadosa investigación especializada, y su trabajo constituye una de las más adecuadas representaciones del acercamiento crítico moderado a los problemas de la antigua fe hebrea.

Entre los estudiosos conservadores americanos que se preocuparon de la teología del Antiguo Testamento está J. H. Raven, que en 1933 publicó una obra que, aunque parecía tratar primariamente de la religión hebrea, en realidad constituía una acreditada teología bíblica.[75] Sin embargo, el libro es deficiente en que solamente considera el material hasta el tiempo de Manasés. Las tradiciones conservadoras del Seminario Teológico Westminster, que en 1945 publicó un estudio antidispensacionalista de los escritos proféticos,[76] y también por las obras de E. J. Young.[77] Aunque los escritos teológicos de John Murray tratan de doctrina bíblica sólo en el sentido más amplio, incluyen consideraciones de temas más específicos del Antiguo Testamento.[78] Similares a éstos son los estudios teológicos de G. Vos, que trata las grande áreas de la teología del Antiguo Testamento sin considerar realmente todas las doctrinas generalmente consideradas por la teología dogmática ortodoxa.[79]

Aparte de las obras consagradas primariamente a los problemas que enfrenta la teología del Antiguo Testamento, hay una cantidad de estudios semánticos que han enriquecido la disciplina en general en importantes aspectos en cuanto a detalle.[80] En Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, los autores alemanes han hecho una valiosa contribución; aunque no está la obra dedicada específicamente a los conceptos del Antiguo Testamento, trata en diversos grados los antecedentes hebreos de algunas doctrinas cristianas.[81]

Algunos de los principios en que se basa el *Wörterbuch* de Kittel se vieron enfrentados por una dura crítica de parte de James Barr,[82] que desde una posición de método lingüístico sano alega que la naturaleza y función del lenguaje no debe

ser víctima de la especulación lexicográfica no científica. Barr acusa a sus contemporáneos de escribir en el campo general de la teología bíblica con procedimientos acríticos, señalando específicamente la discutida área de las relaciones entre el lenguaje bíblico y el pensamiento bíblico. En particular, concentra la atención en los problemas suscitados por el tipo de acercamiento semántico que atribuye a los autores bíblicos una estructura de pensamiento que se basa en el significado atribuido a palabras específicas. Afirma que una necesidad preliminar del estudio etimológico sano para llegar a la teología bíblica es que se dé la importancia primordial al hecho de apoyarse en *oraciones*, en vez de hacerlo en palabras bíblicas aisladas. Al cuestionar las presuposiciones y métodos lingüísticos de los teólogos bíblicos, Barr muestra los peligros inherentes al uso poco cauto de las distinciones tradicionales entre los modos hebreo y griego de pensamiento,[83] y sostiene que tales contrastes con no poca frecuencia se han empleado *a priori*. En consecuencia, la evidencia lingüística generalmente se hacía conformar forzadamente con una suposición filosófica o teológica en particular.[84] Este muy conocido patrón wellhauseniano levanta la pregunta si los intereses de los teólogos de Antiguo Testamento no serían servidos en forma más adecuada por medio de un énfasis en las diferencias entre el Antiguo y el Nuevo Testamento como tales en su ambiente del Antiguo Cercano Oriente.

Al señalar a eruditos cuyas observaciones sobre lenguajes y pensamiento bíblicos no estaban fundados en un método adecuado de análisis lingüístico, Barr llama la atención al mal uso de las etimologías en general[85] y a las presuposiciones del *Wörterbuch* de Kittel en particular.[86] Su queja predominante era que los autores de los diversos artículos tienen la tendencia a leer en las Escrituras algunos conceptos teológicos que no podrían ser deducidos propiamente de la forma lingüística real del texto mismo.[87] También critica la preocupación del *Wörterbuch* con la historia de las ideas más que con el significado específico de las palabras,[88] resultando en el tratamiento de criterios semánticos ordinarios como si fuesen conceptos teológicos desarrollados. Como correctivo, recomienda la agrupación de palabras por campos semánticos relacionados en vez de hacerlo por raíces, y su comparación con sinónimos y antónimos[89] así como el estudio de frases u oraciones, en vez del estudio de palabras separadas, como los verdaderos vehículos de los conceptos teológicos.[90] Además, sostiene que presuposiciones tales como la escatología o la *Heilsgeschichte* debieran subordinarse a una disciplina lingüística apropiada para evitar la tendencia común de cargar con significado teológico la historia etimológica de una palabra. En resumen, el sentido de las palabras hebreas en el Antiguo Testamento debe ser determinado por su uso y contexto y no por su etimología.

Barr de ningún modo hace un secreto del hecho de que adoptó un punto de vista funcional de la expresión lingüística, y que su énfasis en el método semántico

apropiado tenía el propósito de establecer cánones de disciplina largamente esperados para el estudio de las palabras bíblicas.[91] Aunque reconoce que muchas de las conclusiones a las que han llegado los teólogos bíblicos son correctas, afirma que los métodos que utilizaron en sus esfuerzos no lo eran. Si los lingüistas van a estar de acuerdo con la posición de Barr es dudoso, dado el estado del debate lingüístico. Sin embargo, no cabe dudas que este brillante y decidido ataque contra una metodología pobre en el estudio lingüístico de la Biblia irá lejos removiendo las oscuridades y las generalidades aceptadas en forma acrítica que tan comúnmente se asocian con la exposición de las principales ideas bíblicas.

NOTAS DE PIE DE PAGINA. SEPTIMA PARTE. CAPITULO I: HISTORIA DE LA TEOLOGIA DEL ANTIGUO TESTAMENTO

1 E. Stauffer, *Die Theologie des NT* (1947), pp. 2ff.
2 Cf. R. M. Grant, *Interpretation,* V (1951), pp. 186ss.
3 *Adv. Haer.* IV, 9, 2.
4 *Strom.* VI, 15, 125ss.
5 *De Princip.* Iv, 2, 9; IV, 3, 1ss,; cf. K. Grobel, *IDB*, II, pp. 719s.
6 Cf. R. M. Grant, *Journal of Religion,* XXV (1945), pp. 183ss.
7 Cf. E. Jacob, *Theology of the Old Testament* (1958), pp. 15s.
8 H. E. W. Turner, *The Pattern of Christian Truth* (1954), pp. 260ss.
9 H. Pope en *St. Thomas Aquinas* (editado por A. Whitacre, 1924), pp. 125ss.
10 *Werke*, VI, pp. 388ss.
11 *Institutes*, II, 11, 20.
12 *Ibid.*, II, 12, 12.
13 Su obra más valiosa en este campo fue su *Lexicon et Commentarius Sermonis Hebraici et Chaldaici* (1669).
14 En cuanto a la influencia de los teólogos pietistas, véase A. Ritschl, *Geschichte des Pietismus* (1886), III, pp. 62s.
15 Cf. H. Martensen, *Christian Dogmatics* (1866), p. 1.
16 W. M. L. De Wette, *Lehrbuch der Christlichen Dogmatik, I: Biblische Dogmatik des Alten und Neuen Testaments* (1813).
17 O Pfleiderer, *The Development of Theology in Germany Since Kant and Its Progress in Great Britain Since 1825* (1889), pp. 77ss.
18 Especialmente en su obra póstuma, *Philosophy of Religion*. Cf. K. Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie* (1909), VIII, 2, pp. 985s.
19 W. Vatker, *Die Biblische Theologie wissenschaftlich dargestellt, I, Die Religion des AT nach den kanonischen Büchern entwickelt* (1835).
20 B. Bauer, *Kritik der Geschichte der Offenbarung, I, Die Religion des AT* (1838).
21 E. W. Hengstenberg, *Christologie des AT* (3 tomos, 1829-35); Tr. al inglés R. Keith, *Christology of the OT* (1936-39). Una posición similar mantiene H. A. C. Hävernick, *Vorlesungen über die Theologie des AT* (1848).
22 J. C. K. von Hoffmann, *Weissagungen und Erfüllungen im AT und NT* (2 tomos, 1841-44) y *Der Schriftbeweis* (1852).
23 L. Diestel, *Geschichte des AT in der Christlichen Kirche* (1869).
24 Por ej. A. Kayser, *Die Theologie des AT im ihrer Geschichtlichen Entwicklung dargestellt* (1886). La edición de 1903, revisada por K. Marti, fue reintitulada simplemente *Geschichte der israelitischen Religion.* Cf. C. Piepenbring, *Théologie de l 'Ancien Testament* (1886).
25 H. Schultz, *Alttestamentliche Theologie: Die Offenbarungsreligion auf ihrer vorchristlichen Entwicklungsstufe* (1896).
26 H. Ewald, *Geschichte des Volkes Israel* (5 tomos, 1843-55).
27 H. Ewald, *Die Lehre der Bibel von Gott order Theologie des Alten und Neuen Bundes, I, Die Lehre vom Wort Gottes* (1871).
28 *The OT Since the Reformation* (1955), p. 86.

29 E. Sellin, *Beiträge zur israelitischen und jüdischen Religionsgeschichte* (2 tomos, 1896); *Die Alttestamentliche Religion im Rahmen der andern altorientalischen* (1908).

30 R. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel, II: Das Volk im Kanaan* (1895).

31 A. Dillmann, *Handbuch des alttestamentlichen Theologie* (1895).

32 Por ej. B. Stade, *Geschichte des Volkes Israel* (2 tomos, 1887), *Biblische Theologie des AT, I* (1905); R. Smend, *Lehrbuch der Alttestamentliche Religionsgeschichte* (1893); E. Riehm, *Alttestamentliche Theologie* (1889); R. V. Foster, *OT Studies: An Outline of OT Theology* (1890); W. H. Bennett, *The Theology of the OT* (1896), p. 11.

33 A. B. Davidson, *The Theology of the OT* (1904), p. 11.

34 *Ibid.*, pp. 30ss.; cf. pp. 12ss.

35 *OTMS*, p. 315; cf. H. Wheeler Robinson, *ET*, XLI (1929-30), p. 247.

36 Por ej. M. Hetzenauer, *Theología Biblica, I: Vetus Testamentum* (1908): R. B. Girdleston, *OT Theology and Modern Ideas* (1909); H. Wheeler Robinson, *The Religious Ideas of the OT* (1913); A. C. Knudson, *The Religious Teaching of the OT* (1918); C. F. Burney, *Outlines of OT Theology* (1920).

37 E. König, *Theologie des AT kritisch und vergleichend dargestellt* (1922).

38 Kittel, *ZAW*, XXXIX (1921), pp. 84ss.; Steuernagel, *BZAW*, XLI (1925), pp. 266ss.

39 *ZAW*, XLIV (1926), pp. 1ss.

40 Cf. G. von Rad, *Theologische Blätter*, XV (1936), pp. 30ss.

41 *ZAW*, XLVII (1929), pp. 83ss.

42 E. Sellin, *Alttestamentliche Theologie auf religionsgeschichtlicher Grundlage, II: Theologie des AT* (1933).

43 L. Köhler, *Theologie des AT* (1935), Tr. al inglés por A. S. Todd, *OT Theology* (1957). Cf. Köhler en *Theologische Rundschau*, VII (1935), pp. 255ss., VIII (1936), pp. 55ss., 247ss.

44 W. Eichrodt, *Theologie des AT, I* (1933), *II* (1935), *III* (1939); cf. su *Man in the OT* (1951).

45 Cf. *JBL*, LXV (1946), pp. 205ss.

46 W. Vischer, *Das Christuszeugnis des At, I* (1934), *II* (1942); versión inglesa del tomo I, *The Witness of the OT to Christ* (1949).

47 F. Baumgärtel, *Die Eigenart der Alttestamentlichen Frömmigkeit* (1932). J. Lindblom en *Werden und Wesen des Alten Testaments* (editado por P. Volz, F. Stummer y J. Hempel, 1936), pp. 128ss.

48 *Ibid.*, pp. 207ss.; cf. Weiser, *ZAW*, LXI (1945-48), pp. 17ss.

49 *Record and Revelation* (1938), pp. 303ss.; cf. su *Redemption and Revelation in Actuality of History* (1942), pp. 95ss.

50 Robinson, *Inspiration and Revelation in the OT*.

51 Por ej. S. A. Cook, *The OT: A Reinterpretation* (1936); *The "Truth" of the Bible* (1938); H. H. Howley, *The Relevance of the Bible* (1942); G. E. Wright, *The Challenge of Israel's Faith* (1944); R. B. Y. Scott, *The Relevance of the Prophets* (1944); R. Calkins, *The Modern Message of the Minor Prophets* (1947); C. A. Simpson, *Revelation and Response in the OT* (1947); A. G. Hebert, *The Authority of the OT* (1947); G. P. Baker, *The Witness of the Prophets* (1948):

W. A. L. Elmslie, *How Came Our Faith: A Study of the Religion of Israel and Its Significance for the Modern World* (1949).

[52] P. Heinish, *Theologie des AT* (1940); Tr. al inglés por W. G. Heidt, *Theology of the OT* (1955).

[53] Cf. H. Cunliffe-Jones, *The Authority of the Biblical Revelation* (1945).

[54] Cf. H. Wheeler Robinson, *Record and Revelation in the Actuality of History*, pp. 304ss.

[55] Cf. W. J. Phythian-Adams, *The Call of Israel* (1934), *The Fullness of Israel* (1938), *The People and Presence* (1942); C. H. Dodd, *History and the Gospel* (1938); F. G. Lankard, *The Bible Speaks to Our Generation* (1941); H. Wheeler Robinson, *Redemption and Revelation in the Actuality of History* (1942) H. H. Rowley, *The Rediscovery of the OT* (1946); C. H. Dodd, *The Bible Today* (1946); W. A. Smart, *Still the Bible Speaks* (1948); B. W. Anderson, *Rediscovering the Bible,* (1951).

[56] O. Procksch, *Theologie des AT* (1950); cf. su estudio en *Neue kirchliche Zeitschrift*, XXXVI (1925), pp. 485ss., 715ss.

[57] W. Eichrodt, *Theologie des AT*, I, p. 6n., tomó este patrón de Procksch.

[58] Th. C. Vriezen, *Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament* (1949).

[59] M. Burrows, *An Outline of Biblical Tehology* (1946).

[60] O. J. Baab, *The Theology of the OT* (1949).

[61] Cf. Baab en *The Study of the Bible Today and Tomorrow* (ed. por H. R. Willoughby, 1947), pp. 401ss.

[62] R. C. Dentan, *Preface to OT Theology* (1950, ed. rev. 1963).

[63] *OTMS*, p. 344; la reseña se encuentra en las pp. 311ss.

[64] En obras europeas que no eran específicamente teológicas en carácter también se discutieron problemas relacionados con la teología del Antiguo Testamento. En un estudio de la estrata literaria de carácter profético de Deuteronomio, H. Briet bosqueja algunas de las principales ideas que aparecen en el libro; *Die Predigt der Deuteronomisten* (1933). G. von Rad intentó realizar una tarea similar en su discusión del material sacerdotal del Hexateuco, *Die Priesterschrift im Hexatech* (1934). Noth examina el carácter teológico de la ley del Pentateuco en *Die Gesetze im Pentateuch: ihre Voraussetzungen und ihr Sinn* (1940). Tres años más tarde, von Rad dio una amplia consideración a algunos de los problemas involucrados en la formulación de una teología del Antiguo Testamento; *Theologische Literaturzeitung*, LXVIII (1943), col. 225, cf. en *Werden und Wessen des AT*, pp. 138ss. Sostiene que los escritos del Antiguo Testamento constituyen un testimonio de la acción divina continua en la historia, y enfatiza el kerygma de los dichos proféticos. La importancia que atribuye a la profecía y su cumplimiento se puede medir por el hecho de que está de aucerdo con el uso limitado de la tipología en esta conexión. El aparente nihilismo de Noth se refleja en su *Geschichte und Gotteswort im AT* (1950), obra en que aduce dificultades históricas a las que se ven confrontados lo que tratan de hacer un tratamiento completo de la teología del Antiguo Testamento.

[65] G. E. Wright, *God Who Acts: Biblical Theology as Recital* (1952)l Cf. *IB*, I, pp. 354ss.

[66] Citado por E. Brunner, *Offenbarung und Bernunft* (1941), p. 394.

[67] E. Jacob, *Théologie de l 'Ancien Testament* (1955); Tr. inglesa A. W. Heathcote y P. J. Allcock, *Theology of the OT* (1958).

[68] F. Baumgärtel, *Verheissung: Zur Frage des Evangelischen Verständnisses des AT* (1952); cf. en *Thheologische Literaturzeitung*, LXXXVI (1951), columnas 257ss., y en *Geschichte und Altes Testament, Albrecht Alt zum 70. Geburstag* (1953), pp. 13ss. Cf. J. Bright, *The Authority of the Old Testament* (1967), pp. 72s.

[69] P. Van Imschoot, *Théologie de l Ancien Testanent* I (1954); II (1956).

[70] *Theologie des AT, I, Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels* (1957); Tr. inglesa, *OT Theology*, I (1962); II (1965).

[71] *KRI*, p. 256.

[72] G. A. F. Knight, *A Christian Theology of the OT* (1959).

[73] *Ibid.*, p. 205.

[74] Sus contribuciones anteriores se encuentran en *The Vitality of the Christian Tradition* (ed. G. F. Thomas, 1945), pp. 1ss., y en *IB*, I, pp. 291ss. Estas se reflejan en su *The Way of Israel: Biblical Faith and Ethics* (1961).

[75] *The History of the Religion of Israel* (1933).

[76] *Prophecy and the Church* (1945).

[77] *My Servants the Prophets* (1952); *Studies in Isaiah* (1954); *The Study of OT Theology Today* (1958).

[78] *The Covenant of Grace* (1953); *Redemption, Accomplished and Applied* (1955); *The Imputation of Adam's Sin* (1959).

[79] *Biblical Theology* (1948).

[80] Una de las más importantes de estas obras fue N. Glueck, *Das Wort* hesed *im alttestamentlichen Sprachgebrauch als menschliche und göttliche gemeinschaftsgemësse Verhaltungsweisse, BZAW*, XLVII (1927). La tendencia que estableció fue seguida en los escritos de Dodd, *The Bible and the Greeks, I: The Religious Vocabulary of Hellenistic Judaism* (1935); J. Pedersen, *Israel: Its Life and Culture* (vols. I, II, 1926; III, IV, 1940); J. J. Stamm, *Erösen und Vergeben im AT: eine begriffsgeschichtliche Untersuchung* (1940); A. R. Johnson, *The One and the Many in the Israelite Conception of God* (1942); y *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel* (1949); N. H. Snaith, *The Distinctive Ideas of the OT* (1944); y G. Oosterborn, *Tora in the OT: A Semantic Study* (1945).

[81] Algunos de los estudios se han publicado en forma separada en inglés en la serie intitulada *Bible Key Words.*

[82] *The Semantics of Biblical Language* (1961).

[83] *Ibid.*, pp. 8ss.

[84] *Ibid.*, pp. 23 *passim.*

[85] *Ibid.*, pp. 111ss.; como ejemplos de metodología inadecuada, véase T. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen* (ed. de 1954); Tr. inglesa *Hebrew Thought Compared with Greek* (1960); J. Pedersen, *Israel, I-II* (1920) *III-IV* (1934), Tr. inglesa, *Israel: Its Life and Culture* (1926, 1940).

[86] Barr, obra citada, pp. 206ss.

[87] Por ej. Weiser, *πίστις* , VI, pp. 182ss.; W. Foerster, *κτίζω*, III, pp. 102ss.

[88] Barr, obra citada, pp. 209, 229ss.

[89] *Ibid.*, p. 235.
[90] *Ibid.*, pp. 249, 265s.; cf. Bloomfield, *Language* (1933), pp. 27ss.
[91] Obra citada, pp. 263ss.

II. PRINCIPIOS DE INTERPRETACION

A. LA BASE DE LA TEOLOGIA DEL ANTIGUO TESTAMENTO

La discusión precedente hace evidente que está lejos de ser un logro fácil la formulación de una teología del Antiguo Testamento que sea satisfactoria.[1] La perspectiva histórica y el método en este campo no alcanzaron su independencia sino hasta el siglo diecinueve,[2] y se vieron acompañadas por lo que se consideró un historicismo objetivo que, no obstante, rechazaba la idea de una revelación escrita establecida de carácter definitivo. Este cambio fue desafortunado dado que la teología bíblica inmediatamente quedó a merced de formas de interpretación subjetivas y arbitrarias, las que en la mayoría de los casos demostraron ser poco más que filosofías de la religión. Como resultado parecería que había poco para ellegir entre esta situación y al que imperaba en el punto culminante del período medieval con respecto a la interpretación del Antiguo Testamento. Por cierto, es verdad que los acercamientos y énfasis eran completamente diferentes en muchos aspectos, pero el abuso del texto bíblico era una caracterísitca común a ambos períodos.

Aunque corrigieron la falta en alguna medida enfatizando el carácter único de la historia misma, los teólogos neoortodoxos abandonaron el punto de vista tradicional sobre la revelación como la comunicación al hombre de la verdad divina con la inclusión de categorías de vida morales y espirituales, para dar paso al relato del desarrollo del propósito divino a través de experiencias específicas de encuentro en la historia del pueblo escogido. Aunque es verdad que el fenómeno histórico ordinario forma parte del vehículo de la revelación, hay peligros implícitos en la suposición de que se puede edificar una teología satisfactoria sobre ciertas manifestaciones de Dios en la historia escogidas arbitrariamente. En primer lugar, las presuposiciones de un autor en particular lo llevará a agudas diferencias de opinión sobre qué es precisamente lo que constituye un "actos salvífico," y cuáles de los que están disponibles para discusión han de ser escogidos como ejemplificación del propósito de Dios en la historia. Es muy claro que el acercamiento que adopte un escritor judío en este respecto será radicalmente diferente del de un autor cristiano. En segundo lugar, la opinión acerca de una divinidad que actúa en forma voluntarista es esencialmente griega, y se puede emplear subjetivamente para asociar hechos que no tiene conexión orgánica entre sí. Como E. G. Kraeling ha señalado, hay muchos que sienten que cualquier agrupación de "actos salvíficos" debe estar limitada a la encarnación, la crucifixión y la resurrección de Jesucristo, y que los escritos del Antiguo Testamento en general deben ser considerados proféticos de la obra del Salvador.[3]

Aunque ha traído la reafirmación de muchos principios importantes, como la prioridad de la revelación por sobre la razón, el movimiento neoortodoxo en

forma general ha sufrido algunas tensiones internas no resueltas. Estas se reflejan en los escritos que tocan la teología del Antiguo Testamento. Siguiendo a Schleiermacher, que sostiene que Dios impartió vida y no un dogma, y que El no podría ser conocido como El es en Sí mismo sino solamente en relación con la existencia de los seres humanos individuales, escritores como Kierkegaard hacen un llamado a un resuelto compromiso individiaul con la verdad, de una calidad que pueda transformar completamente toda la existencia. Desde cierto punto de vista esta posición representa una saludable reacción contra la ortodoxia formal y el liberalismo superficial, pero en otros sentidos resultó en una tendencia a disponer a sus adherentes hacia una doctrina de la revelación cuyo punto central estaba formado por una respuesta existencial inmediata al encuentro, y no por un contenido bíblico objetivo.[4]

La verdad existencial, según Kierkegaard y sus seguidores, podría bien ser dominante en la tranformación de la experiencia individual concreta, pero al mismo tiempo es importante reconocer que la fuente de verdad no está en la experiencia mortal ni en la razón humana, sino en una revelación divina racional y objetiva encarnada en las Escrituras.[5] Por esta razón es importante notar, como Rowlay dice insistentemente, que una teología del Antiguo Testamento debe basarse firmemente en el pensamiento bíblico y no en hechos particulares de la historia de Israel. Tal teología evitará la dicotomía que Eissfeld ve entre fe y conocimiento, porque la fe tendrá el mismo carácter activo que tiene el conocimiento, y ello conducirá a una evaluación correcta de los problemas espirituales involucrados sin dañar la naturaleza histórica y objetiva del conocimiento. La vasta mayoría de los autores en este campo han reconocido que el Antiguo Testamento tiene un significado que supera su sentido más inmediato como literatura nacional de los antiguos hebreos; y si hay valores espirituales absolutos y trascendentes en el Antiguo Testamento, es ciertamente legítimo que sean captados por medio del ejercicio de la fe de un modo que no compromete la situación histórica. La tendencia de los estudios modernos ha sido tal, que ya no es necesario seguir el antiguo concepto crítico de que en las primeras etapas el pensamiento del Antiguo Testamento era necesariamente el más rudimentario. En cambio, se ha estado dando un nuevo énfasis a la anturaleza sustancial y unificada del conjunto de creencias hebreas existentes desde tiempos relativamente remotos. Las expresiones antropomórficas, que en un tiempo fueron consideradas como típicas de una perspectiva teológica rudimentaria, ahora pueden ser consideradas simbólicamente como constituyentes de ricas y profundas percepciones en el carácter de Dios, expresadas de un modo que les otorga la mayor permanencia.

B. ACERCAMIENTOS INTERPRETATIVOS

En la formulación de una teología del Antiguo Testamento naturalmente será motivo de alguna preocupación la cuestión de qué principios de interpretación

deben aplicarse a los escritos del Antiguo Testamento. Algunos acercamientos son comunes a la Biblia y a otros escritos antiguos, mientras otros corresponden exclusivamente a los escritos bíblicos como registro único de la revelación en Israel y a través de Israel. La interpretación de eventos específicos o de escritos era una característica común de la vida antigua, y encuentra un lugar adecuado en las páginas del Antiguo Testamento. Así la interpretación de sueños se registra en algunas ocasiones,[6] así como la exposición de un pasaje más antiguo en uno de fecha posterior (Jer. 31:29s. se expone en Ez. 18:2ss.). En una base general, los diversos documentos bíblicos y toda parte en que se puedan dividir adecuadamente, deben ser estudiadios no solamente en su contexto verbal inmediato, sino también a la luz de los antecedentes de la ocasión, el lugar y la situación humana que les corresponde.[7] Esto exige la comprensión del escenario histórico y geográfico de la vida del antiguo Cerano Oriente--en sus propios términos y no los de postulados *a priori* artificiales--y una comprensión sólida de la estructura y de las expresiones literarias de los idiomas bíblicos y sus similares del Cercano Oriente, así como aprecio por la literatura que se está estudiando. Naturalmente la interpretación variará según se encuentre que la fuente de material es alegoría, poesía, profecía o apocalíptica. La literatura apocalíptica especialmente exige la aplicación de reglas especiales de interpretación. La comprensión del trasfondo histórico del Antiguo Testamento evitará que el intérprete aplique los cánones de moralidad cristiana a las actividades sociales y religiosas de las edades del Bronce Medio y Tardío. La significancia del movimiento profético no se podrá apreciar más completamente hasta que el intérprete esté familiarizado con los movimientos religiosos, sociales y ploíticos en las naciones contemporáneas del cercano Oriente. Cabe destacar nuevamente la importancia del escenario geográfico[8] y el *Sitz im Leben* de los antiguos hebreos según lo revelan los descubrimientos arqueológicos modernos.[9]

1. *Primeros acercamientos exegéticos.* en un sentido más restringido, la interpretación del Antiguo Testamento abarca no solamente los documentos o escritos como tales por separado, sino que para el erudito judío abarca también su lugar en todo el conjunto de literatura hebrea, y para el cristiano incluye la interpretación de ellos como parte de la Biblia. Al enfatizar el sentido de unidad y armonía interna en la Escritura que permite que cada parte sea interpretada a la luz del todo, la Iglesia Cristiana estaba aplicando simplemente un principio conocido para los maestros judíos. Tradicionalmente éstos conciben a los Profetas y los Escritos en gran medida como comentarios de la Torah.[10] Los exégetas judíos de la Edad Media desarrollaron una teoría cuádruple de interpretación, constituida por la *peshat* o sentido literal obvio del texto, la *remes* o sentido alegórico, la *derash*, o significado que se obtiene al aplicar algunas reglas metodológicas, y el *sod* o sentido místico del texto.

La interpretación patrística en Alejandría estuvo bajo la influencia de las exposiciones bíblicas de Filón en el sentido de emprender una alegorización masiva del texto como un medio averiguar el pensamiento del Espíritu de Dios que lo inspiró. De este modo, una gran parte de la Biblia que era inaceptable para el intelecto o desagradable a la conciencia podía ser tenido por adecuado y legítimo. Esta era tanto una actitud de fe como un método teológico, como ya se observó anteriormente; los Padres generalmente eran incapaces de considerar que alguna cosa en las Escrituras no tuviera uso. En contraste, la escuela de Antioquía prestó much atención al sentido histórico del texto, y aunque no rechaza completamente el método alegórico, sigue un curso exegético más realista. Los intérpretes cristianos medievales podían trabajar en una base doble incluyendo el sentido histórico literal o el sentido místico espiritual, o en una forma cuádruple más altamente diferenciada paralela a los cánones judíos de exégesis: la connotación *literal* del texto bíblico, la interpretación *alegórica* que deducía doctrina de pasajes narrativos, la comprensión *moral* que tenía lecciones para la conducta y la vida y el sentido *analógico* que encontraba significados celestiales en hechos terrenales. Sobre esta base, la palabra *agua* podía significar literalmente el líquido incoloro, alegóricamente el bautismo con agua, la pureza moral, o analógicamente la vida eterna en la Jerusalén celestial.[11]

El período de la Reforma se caracterizó por el énfasis en la exégesis gramático histórica y la primacía del sentido literal de las Escrituras. Lutero se inició en la antigua tradición hermenéutica de la alegoría, pero más tarde aconsejaba a los intérpretes contra toda lo que no fuese un uso muy cauteloso del método alegórico. Por lo general, la interpretación protestante estuvo gobernada por la actitud de la Reforma en el sentido de que la Escritura tenía un sencillo sentido literal y que jamás podía subordinarse a una autoridad puramente humana.[12]

2. *Acercamientos Modernos.* Algunos intérpretes modernos han razonado a partir del uso que el Nuevo Testamento hace del Antiguo para establecer cuatro principios básicos de interpretación.[13] Estos son el *histórico* , que considera el Antiguo Testamento como una crónica auténtica y fidedigna de los hechos, el *proposicional*, en que afirmaciones del Antiguo Testamento se cumplen en el Nuevo o se emplean como base de doctrina o conducta, el *homológico*, concepto matemático empleado para expresar la identidad o correspondencia entre situaciones del Antiguo y del Nuevo Pacto,[14] y el *ilustracional*, en que el material histórico se emplea para reforzar la verdad y enfatizar las lecciones morales. Estos principios pueden ser contrastados con acercamientos espúreos tales como el supersticioso,[15] el racionalista, el mitológico y el alegórico.

Esto plantea el problema en cuanto a si se puede decir que los sentidos secretos de las Escrituras existen independientemente, o si son válidos solamente por derivación o implicación de un sentido primario. Una forma de alegorización que ha experimentado algún grado de resurrección en el siglo veinte es la interpretación *tipológica*.[16] Esto incluye la búsqueda de paralelos o

correspondencia entre los dos Testamentos con el fin de discernir el sentido fundamental del pasaje del Antiguo Testamento en función de su equivalente en el Nuevo Testamento. En la iglesia primitiva, la tipología se empleaba en general para demostrar las prefiguraciones veterotestamentarias de la dispensación cristiana, y como tal era profética y cristocéntrica en naturaleza.[17] Si la tipología se ha de usar como un método de interpretación[18] debe seguir el cauteloso acercamiento que muestran los autores del Nuevo Testamento, que invariablemente ven las primeras etapas de la demostración bíblica de redención divina como prefiguraciones de fases posteriores. Por este medio se evitarán algunas de las más excéntricas interpretaciones alegóricas surgidas en el período patrístico y que fueron perpetuadas por generaciones posteriores.

Toda teología del Antiguo Testamento históricamente orientada debe hacer frente en alguna forma al problema del sentido final de la historia del Antiguo Testamento. El punto de vista de un autor naturalmente influirá considerablemente sobre las conclusiones a que llegue, pero la cuestión será particularmente problemática para los estudiosos judíos. La lista de los que han mostrado un nuevo interés en el dinámico concepto bíblico de la trascendencia divina, del hombre bajo el pecado y lka gracia, y de Dios como el Señor de la Historia incluye pocos nombres judíos. El movimiento neoortodoxo por lo menos les sirvió para señalar puntos en que era posible hacer que porciones del Antiguo Testamento fuesen relevantes para las necesidades del hombre moderno, y esto en sí mismo fue empresa no pequeña. Pero ha fracasado mayormente no logrando estimular entre los eruditos judíos algo equivalente a una "teología de crisis," y esto es muy sorprendente en vista de las graves tribulaciones sufridas por el judaísmo europeo. Aun Martín Buber se concentra más en la historia del pensamiento religioso en Israel que en la formulación de una teología del encuentro divino humano en la religión hebrea.[19]

a.*Heilsgeschichte*. Para el erudito judío y para el cristiano, el *Sitz im Leben*, acercamiento extremadamente valioso para la investigación histórica y cultural, ha resultado, no obstante, frustrante en su incapacidad para hacer más que señalar su propio contexto situacional, el cual tiene una influencia solamente indirecta sobre los grandes temas doctrinales de la revelación del Antiguo Testamento. Aun más frustrante para el escritor judío debe ser el concepto grandmente recargado de *Heilsgeschichte*, que se propone descubrir el sentido último de la historia en función de una serie específica de eventos. La "salvación" expresada por esta idea difícilmente se puede decir que haya sido lograda dentro del período de la historia del Antiguo Testamento, ya sea en forma real o en forma ideal, y si la *Heilsgeschichte* puede tener algún sentido para los estudiosos judíos, en el mejor de los casos sólo puede ser potencial y tentativa. Los teólogos cristianos han gozado de una ventaja considerablemente mayor en este respecto, porque han podido ver en la persona del Cristo encarnado de clímax del propósito divino de la redención del hombre. Aunque este punto supremo de revelación al hombre está

históricamente orientado de un modo análogo al de la Torah y la profecía, participa en forma especial del carácter de cumplimiento escatológico. Desde su comienzo la Iglesia Cristiana aceptó la nueva revelación como estando en una conexión orgánica con la antigua, aunque trascendiéndola y consumándola. La tradición cristiana ha enfatizado constantemente que el Antiguo Testamento encuentra su sentido más pleno y su expresión completa en función de la obra de Cristo como un acto redentivo único y específico. Este transfirió a una posición universal la revelación divina que anteriormente había sido dada a una comunidad particular, y así la iglesia cristiana fue convertida en el órgano supremo del testimonio divino. Al cumplir la ley y la profecía, era función de Jesucristo crear un pueblo para Sí, los herederos y sucesores espirituales del antiguo Israel, y a través de ellos introducir las etapas finales de la *Heilsgeschichte*. Hasta dónde se pueda demostrar un aspecto existencial, la teología del Antiguo Testamento tendrá valor para los eruditos judíos. Pero un entendimiento del Antiguo Testamento como un fin en sí mismo difícilmente puede hacer justicia al gran tema del pacto del profeta Jeremías (31:31ss.) y su continuación por Ezequiel (34:25ss.; 37:26), o al concepto del Rey Poderoso (Sal. 103:19; Is. 40:10) como el Mesías y Siervo divino (Is. 9:6s.; 42:1ss.; 52:13ss.), al derramamiento del Espíritu de Dios (Joel 2:28ss.) o a la creación de los nuevo cielos y la nueva tierra (Is. 65:17).[20] En todos ellos está latente la promesa de una actividad que realmente nunca fructificó en el período del Antiguo Testamento, pero que para el cristiano son elementos esenciales en el concepto más pleno de la *Heilgeschichte*.

El modo en que algunos autores neoortodoxos han estado empleando la expresión *Heilsgeschichte* requiere de cierta cautela en su uso. Como "historia santa," la "historia de la salvación," o "historia salvadora," la palabra parecería describir una situación bíblica acreditada con cierta exactitud. Son pocos los que cuestionarían la aifrmación de que la Escritura es un registr de acontecimientos puestos en un marco histórico, que, para el intérprete cristiano, avanza hacia un clímax específico dentro de la corriente del tiempo y la historia. Aunque hay un sentido en que se puede atribuir cualquier hecho de la historia a la acción divina, es importante reconocer que los grandes hechos salvadores de la historia hebrea eran de un carácter especial, obrados para beneficio de un pueblo en particular. La genuina *Heilsgeschichte* tendrá como su consideración global la relación entre Dios y el hombre, pero siempre con un concepto específico de redención en vista. El erudito perspicaz se esmerará en distinguir entre redención y salvación como conceptos teológicos, y estará consciente de que ninguno fue completado dentro del período del Antiguo Testamento. Un acercamiento de este tipo también deberá reconocer la existencia del pecado humano, del cual el hombre necesita ser redimido, y del hecho consumado de la redención misma en función de la obra expiatoria de Jesucristo.

Es completamente obvio que una investigación de tipo puramente histórica escasamente puede hacer justicia a una situación que es de naturaleza básicamente teológica, como han reconocido los especialistas neoortodoxos. Así, cualquier "historia de la salvación" acreditada debe tener los temas del pecado y la redención firmemente establecidos como temas centrales en la historia del pueblo hebreo. A través de ellos debe relacionar estos conceptos con la historia humana como un todo. De este modo se hará prominente el concepto básico del Antiguo Testamento y no quedará relegado a una segunda categoría por debajo de lo que podrían considerar una tarea más urgente, a saber, la de reconstruir y reescribir el material histórico según algún esquema analítico específico, como von Rad y otros han hecho. Aunque el método es de gran importancia en toda empresa constructiva, especialmente en el campo de la teología del Antiguo Testamento, siempre debe quedar como siervo del estudioso y no como su amo.

Los autores neoortodoxos han complicado más la situación referente a la comprensión del concepto *Heilsgeschichte* al hacer una distinción entre *Geschichte* y *Historie*. Para estos autores la esfera supratamporal o suprahistórica se describe más propiamente como *Geschichte*, lo que hace posible que ciertas situaciones normalmente consideradas por los teólogos ortodoxos como pertenecientes al tiempo y al especio ellos las interpreten como de naturaleza puramente espiritual o parabólica. Así, para Barth, la resurrección de Jesús no debe ser entendida históricamente en el sentido tradicional, sino como una *Geschichte* supratemporal, perteneciente a la esfera de la fe y como tal fuera de la demostración puramente factual o científica.[21] Del mismo modo, hay que asignar al área suprahistórica el relato veterotestamentario de la caída del hombre en pecado, y no se debería considerar en el sentido ortodoxo de *Historie*. Este punto de vista está en posición diametralmente opuesta al testimonio uniforme del cristianismo y del judaísmo, que insisten que el hombre cayó *en* el tiempo y no *a* el. La *Heilsgeschichte* debiera narrar los diversos aspectos de la revelación divina al hombre a la luz de antecedentes estrictamente históricos, evaluando objetivamente los hechos de Dios en favor de la humanidad, y viendo el climax de la redención humana en la obra de Cristo en la cruz. Hay un sentido claro en que la *Heilsgeschichte* debe permanecer para siempre como un concepto limitado e incompleto, teniendo que ver con los aspectos escatológicos de la salvación en Cristo.

b. *Mito, Saga y Leyenda.* La suposición neoortodoxa de que ciertas porciones de los relatos bíblicos son suprahistóricos o ahistóricos ha sido acompañada por el uso abundante de palabras tales como saga, leyenda y mito en un esfuerzo por atribuir un carácter apropiado a partes específicas dele Antiguo Testamento. Barth parece haber distinguido entre mito, por una parte, y saga o leyenda por la otra, considerando el mito como hostil a la sustancia del testimonio bíblico, mientras la leyenda, aun cuando su carácter histórico estuviese sujeto a dudas, no está necesariamente en oposición al testimonio de la Escritura.[22] Sin embargo,

Brunner utiliza la palabra "mito" para aquellas categorías que Barth describe como leyenda.

La recuperación de mucha literatura que circuló en el Antiguo Cercano Oriente ha refutado la afirmación de W. Robertson Smith en el sentido de que, estrictamente hablando, la mitología no era parte esencial de la religión antigua.[23] Ahora se sabe que las categorías científicas y filosóficas de pensmaiento fueron largamente precedidas por formas mitológicas, y que los habitantes del Cercano Oriente en la antigüedad utilizaron lo que ha sido llamado "mitopoesía" como sustituto para el pensamiento lógico abstracto.[24] Por generaciones, los teólogos críticos del Antiguo Testamento han señalado lo que consideran naturaleza mitológica de ciertas porciones de las Escrituras hebreas, y a pesar de que la medida en que la literatura israelita estuvo bajo tales influencias de pensamiento es cuestionable, parece difícil imaginar sobre bases puramente racionales que los escritos del Antiguo Testamento pudieran permanecer completamente incontaminados por las tendencias mitológicas del Antiguo Cercano Oriente. La medida en que esto aparece en el Antiguo Testamento ha sido estimada por T. H. Gaster en términos de paralelos con mitos paganos, alusiones a dioses y héroes antiguos, y el uso de imágenes poéticas.[25] Los textos de Ugarit han ilustrado el modo en que las fuerzas naturales tales como el viento[26] y el trueno[27] eran empleados en expresiones corrientes en la era de Amarna. El concepto de un sol con alas (Mal. 4:2) era de uso corriente entre los egipcios.[28] Las referencias a figuras de demonios tales como Lilith ("lechuza," Is. 34:14, RVR 60) y Reshef ("carbones encendidos," Hab. 3:5; cf. Job 5:7) son reflejos del folklore cananeo igualmente. Las alusiones a épicas de antiguas divinidades en diversas partes del Antiguo Testamento han sido vistas como indicios relacionados con una revuelta primordial en los cielos (cf. Sal. 82:6; Is. 14:12ss.), o en referencias a cuerpos astrales (Job 38:31s.; Am. 5:26).

Sin embargo, en todos los casos precedentes, el contenido mitológico como tal se atenúa como para justificar la conclusión de que fue simplemente empleado como imágenes verbales muertas cuyos orígenes estaban entonces completamente olvidados. Un paralelo más directo con las ideas mitológicas paganas se ha visto en las referencias dispersas a un conflicto divino con algún tipo de monstruo, llamado a veces Leviatán (Job. 3:8; Sal. 74:14; Is. 27:1),[29] Rahab (Job 9:13; 26:12s; Sal. 89:10; Is. 30:7; 51:9s.), Tanin, esto es, Dragón (Job. 7:12; Sal. 74:13; Is. 27:1; 51:9), Yam, esto es "Mar" (Job 7:12; Sal. 74:13; Is. 51:10; Hab. 3:8), y Nahar, esto es, "Río" (Sal. 93:3; Hab. 3:8). Esto se ha tomado como la versión hebrea del mito ugarítico que tiene que ver con la victoria de Baal sobre el dragón Yam, espíritu de los ríos y los arroyos,[30] tema que tiene paralelo en el relato mesopotámico del conflicto entre Marduk y Tiamat, en la antigua leyenda hitita de la lucha entre el dios de la tormenta y el dragón Illuyankas,[31] en el mito sumerio que narra el triunfo de Ninurta sobre el

monstruo Asag,[32] en la lucha entre Horus de Behdet y el "Caitiff"[33] y otras leyendas similares del Cercano Oriente.[34]

Al examinar cuidadosamente los pasajes del Antiguo Testamento que comúnmente se citan como referencia para estos mitos, se pueden formar dos grupos diferentes. La primera categoría preserva el folklore pagano aerca de los monstruos, característica que ha permanecido como constituyente de la tradición de pueblos más modernos. Tales referencias han de encontrarse principalmente en los escritos poéticos y en Isaías. La segunda categoría, también predominantemente poética, tiene como su propósito primario no tanto la preservación de la mitología antigua como la demostración de la superioridad divina sobre todo aspecto de la naturaleza y la vida. El hecho de que se utilizase un vocabulario existente en relación con esto sólo muestra que no hubo una terminología nueva o específica para la revelación divina. La diferencia entre el uso israelita y el pagano estaba principalmente en el modo de interpretar la terminología tradicional y las formas de pensamiento. En relación con esto se observará prontamente que los mitos y divinidades paganas frecuentemente se tenían entre los hebreos para ridiculizar las, y servían como símbolo de todo lo que era ajeno al verdadero genio hebreo.[35]

Además, aprece evidente que donde se reflejan mitos paganos en los Salmos y en los escritos proféticos, ellos habían sido sometidos ya a lo que se podría llamar un proceso considerable de desmitologización . Por lo menos en un caso dramático (Sal. 74:14) se emplea el lenguaje del mito para refutar en forma concluyente las creencias mismas que habían dado origen a la formación del mito, y para afirmar la soberanía absoluta de Dios. También en Is. 51:9ss., que es rico en imágenes poéticas de toda especie, la mitología del Antiguo Cercano Oriente se aplica tanto al Exodo de Egipto como al proyectado regreso del exilio para demostrar el poder supremo de Dios según se ejemplifica en los poderosos hechos de la restauración. En Am. 9:3, se describe al Leviatán como siervo de Dios en lugar de hacerlo como enemigo (cf. Sal. 104:26), indicando una transformación similar de un concepto mitológico pagano. Entonces parecería que donde se aprueba el lenguaje del mito en el Antiguo Testamento lleva en sí un sentido muy diferente para los hebreos del que tenía para las naciones paganas del Cercano Oriente. Como fenómeno literario, el uso de alusiones mitológicas se ha difundido en diversas culturas posteriores, y el hecho de que tales referencias puedan aparecer en producciones literarias no es indicación de que el escritor necesariamente esté de acuerdo con alguna teología subyacente, o que esté haciendo algo más que simplemente aprobar lo adecuado de la alusión como parte del proceso de comunicación humana.[36]

En todo caso, los pasajes del Antiguo Testamento que parecen reflejar mitos del mundo antiguo son de naturaleza poética y altamente figurativa, por lo que su interpretación literal es poco sabis e injustificada. El "leviatán" de Job 41:1s, por último no es otra cosa que un cocodrilo, y como tal difíclmente se le pueda

considerar un enemigo primitivo de Jehová. El conflicto de Is. 27:1 es futuro, y el "leviatán" es el imperio asirio o el imperio babilónico, o posiblemente ambos. En Is. 30:7, "Rahab" es explícitamente Egipto, alusión que se repite en otros lugares. En realidad, no hay ni siquiera una declaración clara en el Antiguo Testamento que sugiera que los enemigos de Jehová eran considerados divinidades mitológicas de cualquier especie.

Por mucho, la más desafiante esfera de mito ha sido la relacionada con los primeros capítulos de Génesis, que ha sido motivo de preocupación tanto para los estudiosos del Antiguo Testamento como para los teólogos neoortodoxos. La recuperación de los relatos mesopotámicos de la Creación y el diluvio convenció a muchos escritores que los relatos del Génesis eran composiciones relativamente recientes, despojados del paganismo babilónico por intereses sacerdotales postexílicos y presentados en forma desmitologizada como tradición hebrea acreditada de la creación y el diluvio. Sin embargo, un estudio más detenido de la situación ha demostrado que estas conclusiones representan un simplificación exagerada de todo el asunto, y que en realidad, los problemas de interrelación son infinitamente más complejos que lo que los eruditos de antaño imaginaron. En grado no pequeño se ha involucrado el modo occidental de entender el concepto oriental de mito. Desafortunadamente el entendimiento occidental, en este caso, ha sido dominado por las formas mitológicas griegas clásicas, las que estaban deformadas por ideas altamente personificadas e individualizadas de una naturaleza distintamente estática. Los estudiosos supusieron, en forma completamente errónea, que el modo griego de entender el mito era característico de actitudes del Antiguo Cercano Oriente como un todo, en este asunto; sin embargo, la situación era completamente diferente, porque los pueblos de Mesopotamia y Egipto consideraban todas las cosas del mundo natural como palpitantes de vida; y regularmente distinguían estas fuerzas naturales en forma personificada simplemente porque habían experimentado un encuentro directo con ellas. Para los supersticiosos habitantes de Mesopotamia en particular, y en cierta medida para los egipcios, era evidente desde el principio que el hombre fue abrumado por la interacción de prodigiosas fuerzas naturales con las cuales tuvo que coordinar su actividad si quería sobrevivir. Así que, aplicar el concepto de personificación, según se encuentra en los mitos griegos, a la mitología mesopotámica es engañoso, puesto que las divinidades y otras entidades sobrenaturales mesopotámicas no eran otra cosa que las fuerzas de la naturaleza personalmente experimentadas. La existencia misma de ellas dependía enteramente de la presencia y actividad del fenómeno natural, y aunque el desarrollo literario en los círculos legendarios tendía a atribuir un mayor grado de individualidad a las divinidades que a la situación representada, queda el hecho de que aun en el más alto de sus niveles los dioses de Mesopotamia raras veces, por no decir que nunca, obtuvieron una verdadera personalidad independiente del funcionamiento de las fuerza naturales.[37] Aunque algunos filósofos griegos, especialmente Tales y

los miletanos, sostenían que todas las cosas estaban "llenas de dioses," ellos estaban simplemente describiendo un vago panteísmo que no tenía relación alguna ni con los héroes homéricos, ni con las especulaciones mitológicas de los pensadores jónicos del siglo sexto, ni con los avivamientos del pensamiento religioso contemporáneo, que veneraban la personificación de los poderes subterráneos supuestamente responsables de la preservación y la renovación de la vida vegetal.

c. *La creación y la caída.* Es significativo que hasta el presente no se hayan descubierto mitos cosmogónicos cananeos. Sin embargo, no cabe dudas que un material de esa especie habría seguido el patrón dominante de los sumerios que fue adoptado por Babilonia y otros pueblos del Antiguo Cercano Oriente. Hasta la mitología cosmogónica egipcia, peculiar como era, se conformó a los mismos conceptos básicos expresados por sumerios y babilonios. Sin embargo, lo que es importante para el estudiante de la cosmogonía mesopotámica es que los mitos no muestran preocupación por la creación en el sentido acreditado. Hay un concepto monista subyacente que se difunde en todos estos escritos que tienen que ver con la actividad creadora, la que en general describe en forma mitológica la evolución de un cosmos ordenado a partir de un caos primitivo. De un modo que nunca ha sido claramente explicado, surgieron del caos las divinidades creadoras, se las arreglaron para vencerlo y rehacerlo en una suerte de orden, y manipularon el proceso hasta el punto en que finalmente apareció el hombre al terminar, siendo especialmente para los sumerios casi una idea tardía de la creatividad divina.

Las similitudes entre *Enuma elish* y los relatos de la creación en el Génesis se pueden resumir diciendo que ambos comienzan con algo análogo a un caos acuático y concluyen con el Creador en reposo, y la secuencia de los hechos creadores siguen el mismo orden general. Sin embargo, es un axioma de la ciencia que en todas la cuestiones de comparación las diferencias son más importantes que las similitudes, y a la luz de este principio es claro que una comparación no proporciona un paralelo real entre el relato de la creación en el Génesis y el de *Enuma elish.* Hubo un período que era costumbre entre los eruditos críticos enfatizar las similitudes entre los relatos del diluvio de la Epica de Gilgamesh y el correspondiente relato bíblico, con la inferencia de que había paralelos similares en los relatos de la creación en Génesis y en *Enuma elish.*[38] Aparte del hecho de que esta suposición carece completamente de apoyo por la naturaleza de la evidencia, esa actitud no logra comprender que el relato del diluvio de Génesis trata sola y esencialmente con el problema de ciertos eventos dentro del tiempo histórico, y no tiene como su objetivo inmediato la composición de material poético de carácter legendario. Aunque hay algunos que cuestionarían el antecedente mesopotámico de los relatos de la creación y el diluvio, la relación de alguno de ellos o de ambos con los ciclos mesopotámicos existentes tales como *Enuma elish* o la épica de Gilgamesh está abierta a muchas

objeciones.[39] Los relatos del Génesis sobre la creación y caída del hombre solían describirse como mitos debido a su supuesto deseo de explicar etiológicamente las costumbres y actitudes humanas, la conducta de las serpientes y fenómenos similares.[40] Pero nuevas investigaciones han mostrado que el tema de los mitos entre los pueblos del Antiguo Cercano Oriente eran los poderes esenciales del universo según se experimentaban personalmente, y no preguntas sobre costumbres humanas o sobre la conducta de ciertas especies animales. La preocupación principal de los mesopotámicos de la antigüedad era asegurarse de que estaban firmemente del lado de aquellos poderes que habían convertido el caos en orden, con la esperanza de que el estado favorable de las cosas pudiera seguir existiendo. Donde la forma de mito servía a su propósito supremo era en la narración de un modo memorable de los hechos universales de la vida, a los cuales el hombre debía ajustarse. Así, como Frankfort ha señalado, los mitos del Antiguo Cercano Oriente relataban acontecimientos en que la persona o pueblo que los formulaba, y por cierto sus sucesores, estaban involucrados con toda su existencia.[41] Aunque eran producto de la imaginación, no eran pura fantasía, y como tal deben ser distinguidos cuidadosamente de la leyenda, la saga, la fábula y el cuento de hadas.

Los mitos mesopotámicos presentan sus imágenes y sus actores imaginarios con autoridad compulsiva, lo que perpetuaba la realidad esencial de la relación Yo-Tú. Para los babilonios, el mito constituía una forma de poesía que trascendía la pura función poética y proclamaba una verdad compleja. Los actos de razonamiento inherentes en forma de mito tenían el objetivo de provocar el reconocimiento de la verdad que trataban de proclamar, y donde había una conducta ritual involucrada simplemente servían para ilustrar y ejemplificar los conceptos básicos de realidad subyacentes al drama visible.[42] Las imágenes de este tipo de mito, en consecuencia, jamás deben confundirse con la alegoría, puesto que el mito era la capa de la verdad autoritativa. Tampoco podría ser separada de su contenido de ideas, por la razón muy importante de que el conjunto de imágenes era fundamental para la forma en que se había realizado la experiencia, sea que la forma fuese una dramatización o simple poesía. Era fundamental para el carácter del mito el reconocimiento de su verdad esencial subyacente por parte del iniciado o del fiel, en oposición a su irracionalidad para el punto de vista del observador crítico, antagónico o escéptico.

Los relatos bíblicos de la creación y caída del hombre son ejemplos particularmente buenos de material que participa del carácter básico del antiguo mito mesopotámico. En un sentido aun más amplio, reflejan la preocupación de la mente oriental respecto de la comunicación de la verdad esencial, a saber, por salvaguardar por todos los medios posibles aquello que es más precioso, y protegerlo de la mirada escéptica de los profanos vistiéndola en forma de historia. Si la estructura de la historia se perpetuaba de un modo que llevase a su rechazo tanto de la forma como del contenido por los que carecían de discernimiento, por

lo menos quedaba protegida del ridículo la verdad en él engastada. El principio que hay tras esta actitud fue cristalizado por Isaías (6:9s.), y repetido por Jesucristo en relación con el método parabólico (Mt. 13:14ss.; Mr. 4:12; cf. Jn. 12:40 y Hch. 28:26s.).

Sin embargo, a pesar de que los relatos de la creación muestran la misma actitud hacia la preservación de la verdad que los relatos mesopotámicos, no pueden ser propiamente considerados mitos en sí mismos. El origen preciso de ellos ha sido cuestión de mucha especulación, y mientras algunos sugieren que es material mesopotámico "desmitologizado," otros afirman que son producto único del espíritu religioso hebreo. Dado que una comparación cuidadosa con la mitología pagana revela sólo paralelos intrascendentes entre los relatos mesopotámicos y hebreos de la creación, y considerando el hecho de que ninguno de los elementos característicos del mito babilónico aparece en los relatos de Génesis, parece poco sabio emplear la palabra "mito" para describir el relato bíblico de la creación, la caída y otros, especialmente considerando el hecho de que el concepto de mito se presta para confusión a la mente occidental debido a la influencia griega que atribuye falsedad al mito. Como se ha señalado, esto es exactamente lo opuesto a lo que los antiguos mesopotámicos veían en sus formas llamadas mitos.

Lo inadecuado de la palabra "mito" como descripción de la presentación bíblica de la fe fue demostrada por F. G. Wright, que enfatiza la diferencia entre el material bíblico y las composiciones politeístas del Antiguo Cercano Oriente.[43] Señala que las narraciones del Antiguo Testamento eran relatos históricos cuyas tradiciones eran tomadas en serio en la presentación de la fe de Israel. No era problema ajustar la vida a un patrón divino cósmico típico del politeísmo, y más aun, la literatura del Antiguo Testamento no era irreal en el sentido de que estuviera separada de la corriente de la vida humana normal. Aunque los autores bíblicos mostraban un claro interés en la anturaleza, ellos no la consideraban como ingrediente necesario de la vida de Dios, que invariablemente es considerado un ser independiente. A diferencia de los dioses del politeísmo mesopotámico y egipcio, el Dios de los hebreos demuestra su personalidad y sentido de propósito por medio de continuos actos de significación en la historia. El hombre mismo es una criatura de Dios, dotado del sentido de destino y llamado a plantear su patrón de vida dentro del contexto de la promesa divina y de su cumplimiento en la historia. Así, no se puede jamás considerar el Antiguo Testamento como mitología típica en parte o como un todo, porque proclama al Dios de la historia en contraste con los patrones politeístas que convertían la historia en algo dependiente en general del ritmo de las fuerzas naturales. El sentido de movimiento histórico que tenían los hebreos estaba basado en el concepto del pacto, y relacionaba el dinamismo metafísico con eventos específicos y períodos dentro de la coordenada temporal de la vida israelita. Como tal es completamente contraria al mito, que en su forma occidental clásica es atemporal y estático, y

por lo tanto, inadecuado para ser usado en relación con el material del Antiguo Testamento.

En este respecto, el problema general de la terminología fue dicutido por B. S. Childs, que piensa que es inadecuada la definición de mito en función de categorías estéticas, históricas, de crítica de las formas o filosóficas, y propone su reconstrucción en términos fenomenológicos.[44] Esta sugerencia parece estar afectada por algunas dificultades desde el punto de vista terminológico, si no de un punto de vista existencial. Richardson parece estar considerablemente más cerca de la verdad cuando habla de dicho material como simbólico y participante de la naturaleza de la parábola.[45] Desafortunadamente tal definición no logra transmitir el contenido dinámico inherente tanto a la mitología del Antiguo Cercano Oriente como a los relatos del Génesis acerca de la creación y la caída. Por mi parte, prefiero considerarlos "drama religioso" utilizando el sustantivo en el sentido comprendido en el verbo homérico δράω, en que la actividad era la preocupación suprema. Esta definición ayuda a preservar la forma que es esencial al contenido, sin que al mismo tiempo se arroje dudas, históricas o de otro orden, sobre las verdades comprendidas en los relatos mismos. Por cierto que seguir el liderazgo de Reinhold Niebuhr y de otros teólogos, que aplican el concepto de mito a los primeros relatos de Génesis como representaciones simbólicas de verdades no históricas, es dar como cierto lo mismo que se quiere probar, e ignorar la posibilidad clara de que el así llamado "mito" fuera para los hebreos antiguos un relato de lo que se pensaba que realmente fueron los hechos históricos del caso.

Se puede reconocer que los teólogos neoortodoxos hicieron bien al rechazar el punto de vista pueril sobre la caída que conisderaba el relato de Génesis como una conglomeración de material narrativo sencillamente destiado a explicar algunas circunstancias de la sociedad humana y de la conducta animal. Sin embargo, fallan completamente al no aceptar el concepto de caída como un evento histórico, asunto sobre el cual Barth en particular es muy evasivo.[46] En cambio, insisten en que el método existencial era incompatible con el punto de vista de la caída como algo que ocurre en el pasado remoto, sosteniendo que era algo todos cometen. Por esta razón es de importancia teológica suprema para todo aquel que estaba dispuesto a tomar un punto de vista realista de la naturaleza humana. Para los pensadores neoortodoxos la tradición del Nuevo Testamento conservada en Agustín y Calvino provoca un conflicto con la opinión científica moderna.

Al considerar más cuidadosamente la actitud de los eruditos neoortodoxos en general hacia los problemas históricos y teológicos del Antiguo Testamento, uno puede encontrar algunas anomalías en la posición de ellos. Por enfatizar la naturaleza subjetiva de la experiencia religiosa, la neoortodoxia está en peligro constante de minimizar la realidad objetiva o el carácter dado de la revelación misma. Nadie podría negar la importancia de una relación existencial con Dios, que era tan fundamental para los antiguos hebreos como para el cristiano

moderno. Por otra parte, se debe reconocer siempre que la experiencia humana en este respecto jamás debe considerarse como limítrofe con la revelación objetiva misma. En lo que respecta a la caída, la neoortodoxia ha tratado de existencializar el tema afirmando que es algo que toda persona comete. Esto presumiblemente podría referirse a la vida y actividad consciente, que por su parte involucra el ejercicio de la libre elección. Así que, si es posible participar en la caída del hombre, también sería es posible participar en la caída del hombre, también sería igualmente posible resistir la participación en el pecado de Adán a través de un ejercicio semejante de elección, a menos que el *homo sapiens* sea víctima de un rígido determinismo. De esto se seguiría que el hombre puede ayudar a su propia salvación llegando a ser en buena medida su propio salvador, posición teológicamente muy alejada tanto de las enseñanzas del Antiguo como del Nuevo Testamento.

Hay obvias insinuaciones de pelagianismo en una doctrina tan inadecuada del hombre, porque si no hay transmisión de la corrupción ni un sentido de culpa implícito en la naturaleza humana, parecería no haber una necesidad absoluta para la existencia y la operación de la gracia divina. Lo que los teólogos neoortodoxos no han logrado captar claramente es que, por el hecho mismo de haber nacido, el individuo es colocado inmediatamente en el lado de la humanidad caída, y que esta es una circunstancia sobre la que la elección individual no tiene absolutamente nada que ver. Los estudios científicos modernos en la esfera de la personalidad humana han reforzado la conclusión bíblica en el sentido de que el hombre se caracteriza por una orientación egocéntrica típica, y que este es un rasgo de la especie que se transmite. En esto el testimonio bíblico es iluminador al señalar un tiempo cuando esta condición no imperaba.

La doctrina bíblica y agustiana de la caída del hombre que involucra un evento empírico no se puede considerar científicamente obsoleta, dado que la ciencia no puede dar un pronunciamento final al respecto por falta del tipo de evidencia con que tratan las ciencias descriptivas. Aunque los autores neoortodoxos han enfatizado correctamente el carácter revelacional de los primeros relatos de Génesis, también han negado la naturaleza básicamente histórica de la revelación negándose a considerar los hechos que los relatos describen como habiendo ocurrido en forma real en la dimensión tiempo espacio. Uno podría sospechar que muchos exponentes de este punto de vista han tropezado de un modo característicamente occidental con la forma de los primeros relatos de Génesis, confundiendo los problemas de una caída histórica con la estructura narrativa en que se presenta la verdad. Como P. K. Jewett ha señalado, los "acontecimientos" no son simplemente la forma de la revelación sino la revelación misma, con la caída del hombre, no a la forma de historia, sino en la historia.[47]

Según la opinión del que esto escribe, relegar la caída a la sombría esfera de una *Geschichte* supratemporal o *Urgeschichte* es adoptar una posición irreal hacia una de las características compulsivas más importantes del *homo sapiens*, y

quitar cualquier fundamento sustancial para una doctrina del hombre que haga justicia a los relatos del Antiguo Testamento. Un producto desafortunado de la actitud neoortodoxa hacia la caída ha sido la molesta anomalía en que la desobediencia del primer Adán ha sido existencializada sustrayéndola de la historia y se ha enfatizado la obediencia del Segundo Adán como un hecho ocurrido en el tiempo y considerado necesario para toda verdadera fe cristiana.[48] Puesto que hay una buena medida de diversidad entre los pronunciamientos de los autores representativos de la neoortodoxia, y una tergiversación inevitable o modificación de sus opiniones por parte de sus seguidores, el lector se dará cuenta que los comentarios precedentes son más bien generales, y en algunas circunstancias particulares podrían no ser aplicables a las opiniones de algunos de los autores.

Cualquier consideración de la historia primitiva del *homo sapiens* según se registra en el Génesis casi con certeza encontrará algunas dificultades con el drama religioso que constituye la forma indispensable del relato. Ya se ha destacado con anterioridad que contiene elementos que pueden parecer extraños a la mente occidental, elementos que tienen el objetivo de salvaguardar la verdad más profunda. Sin embargo, lo que raras veces se observa es la presencia, en este y otros relatos bíblicos de una expresión literaria característica del Cercano Oriente que los estudiosos modernos conocen como *merismo*, la relación entre partes antónimas como extremos polares para describir la totalidad de una situación particular, por ejemplo, la entigua expresión egipcia "mal-bien," que quería indicar "todas las cosas."[49]

Así, en el relato de la caída, la frase traducida literalmente "bien y mal" aplicada al Arbol del Conocimiento (Gn. 2:10) debiera traducirse más adecuadamente reconociendo el concepto de *merismo*. Desafortunadamente, la naturaleza conservadora de las versiones bíblicas generalmente es tal que a veces perpetúa traducciones tradiconales no importando si son adecuadas a la luz de los descubrimientos e investigación más reciente. Aun A. M. Honeyman, en un inteligente estudio del *merismo* en el hebreo bíblico se vio influido por la tradición en este caso particular.[50] Así que, para respectar la expresión, el "árbol" debiera ser considerado como el "árbol de todo el conocimiento moral." A la luz de esto, la sutileza de la tentación se hace más evidente. Lo que en realidad se ofreció a la mujer fue una oportunidad de concocer toda la esfera moral como Dios la conoce, esto es, intuitivamente. Aparte del gran engaño involucrado, la tentación era el tipo de apelación lisonjera a las supuestas cualidades intuitivas de la mujer que pocas mujeres hubieran podido resistir. Desafortunadamente para la humanidad, el privilegio de conocer toda la gama de la experiencia moral invariablemente lleva consigo algunas crueles realidades.

Lo que se aplica a la expresión de la narración en la descripción de la caída también vale en un sentido más amplio a toda la cuestión del mal. Así, ya no se considera necesario tener el cuadro de elementos de una forma de dualismo iránea o de otro origen al considerar la relación del mal con el Creador, como en Is.

45:7. Si, como ha afirmado Temple,[51] las más prometedoras filosofías de la religión pueden estropearse ante esta cuestión,[52] también es cierto que muchas teologías tienen dificultades con la atribución de la creación del mal a Dios, salvo cuando se tienen presentes tendencias dualistas. En realidad, no puede haber dudas en el sentido de que los antiguos hebreos tenían una perspectiva monitas, y podían abarcar conceptos tan diversos como paz y mal de un modo que los describe como polos opuestos en un esquema total de existencia del cual el único Dios verdadero es finalmente responsable. De este modo el énfasis no se pone en la creación del mal como una categoría metafísica específica; en cambio, se pone en la totalidad de la existencia, de la cual el mal constituye solamente uno de los aspectos. Este modo de entender la situación es obviamente de importancia mayúscula para cualquier exposición de conceptos teológicos del Antiguo Testamento.

NOTAS DE PIE DE PAGINA. SEPTIMA PARTE. CAPITULO II: PRINCIPIOS DE INTERPRETACION

[1] Acerca de algunos de los problemas relacionados con la teología Biblica y del AT en general, véase E. Ebeling, *JTS*, IV (1955), pp. 210ss.; J. D. Smart, *The Interpretation of Scripture* (1961); J. van der Ploeg, *Une théologie de l 'Ancien Testament est-elle possible?* (1962).

[2] Cf. A. Richardon, *The Bible in the Age of Science I* (1961), pp. 49ss.

[3] *The OT Since the Reformation*, p. 280.

[4] C. F. H. Henry en *Baker's Dictionary of the Bible* (1960) p. 459; en español, *Diccionario de Teología* (ED. TELL] (1985), pp. 467ss.

[5] Cf. G. H. Clark en *Revelation and the Bible* (ed. por C. F. H. Henry, 1958), pp. 29ss.

[6] Gn. 40:8ss.; 41:1ss.; Dn. 2:36ss.; 4:19ss.; cf. E. L. Ehrlich, *Der Traum in AT* (1953).

[7] F. F. Bruce, *NBD*, p. 567.

[8] Cf. J. M. Houston, *Journal of the Transactions of the victoria Institute*, LXXXVI (1954), pp. 62ss.

[9] Cf. L. Köhler, *Der Hebräische Mensch* (1953); E. W. Heaton, *Everyday Life in OT Times* (1956); P. R. Ackroyd, *The People of the OT* (195); R. de Vaux, *Ancient Israel, Its Life and Institutions* (1962), *et al.*

[10] Cf. J. Weingreen, *BJRL*, XXXIV (1951), pp. 166ss.

[11] F. F. Bruce en *Baker's Dictionary of Theology*, p. 293; en español, *Diccionario de Teología* (1985), p. 292.

[12] Cf. B. Ramm, *Protestant Bible Interpretation* (1953).

[13] Cf. E. F. Kevan en *Revelation and the Bible*, pp. 285ss.

[14] Cf. F. W. Farrar, *The History of Interpretation* (1886), p. 218; W. J. Phythian-Adams, *The Way of At-one-ment* (1944), pp. 10s.; A. G. Hebert, *The Authority of the OT*, p. 219.

[15] Cf. Farrar, *The History of Interpretation*, p. 107.

[16] G. W. H. Lampe y K. J. Woollcombe, *Essays on Typology* (1957); cf. W. A. Irwin, *ZAW*, LXII (1950), p. 6; R. Bultmann, *Theologische Literaturzeitung*, LXXV (1950), pp. 205ss.; C. Westermann (editor), *Essays on OY Hermeneutics* (1963).

[17] W. Broomall en *Baker's Dictionary of Theology*, pp. 533ss.; en español, *Diccionario de Teología*, pp. 525s.

[18] Cf. H. H. RTowley, *The Changing Pattern of OT Studies* (1959), pp. 27s.

[19] M. Buber, *Das Kommende, I: Das Königtum Gottes* (1932), *The Prophetic Faith* (1949); cf. *Ich und Du* (1923), pp. 10ss., 25.

[20] Esta deficiencia queda ilustrada en la obra de Samuel Sandmel, *The Hebrew Scriptures: An Introduction to Their Literature and Religious Ideas* (1963), p. 193 que en forma más bien infructuosa llega a la conclusión de que el "Siervo Sufriente" era un "poema extraviado que en forma inexplicable quedó incluido en el Libro de Isaías."

[21] K. Barth, *Kirkliche Dogmatik*, IV, 1, pp. 331ss.; IV, 2, pp. 118ss.

[22] Cf. K. Barth, *Kirkliche Dogmatik*, I, 1, pp. 368ss.

[23] *The Religion of the Semites*, p. 19.
[24] *IAAM*, pp. 7s.
[25] *IDB*, III. pp. 481ss.
[26] Cf. T. H. Gaster, *Thespis* (1961), p. 168.
[27] Cf. F. Rück en Mommel *Festschrift* (1971), pp. 279ss.
[28] Cf. B. Perring, *Archiv für Orientforschung*, VIII (1933), pp. 281ss.; V. Christian, *ibid.*, IX (1934), p. 30.
[29] Cf. G. R. Driver en *Studi orientalistici (levi della Vida Festschrift)*, I (1956), pp. 234ss.
[30] T. H. Gaster, *Thespis*, pp. 153ss.; *UL*, texto 137, p. 14.
[31] Cf. *ANET*, pp. 125s.
[32] S. N. Kramer, *Sumerian Mythology* (1961), pp. 78ss.
[33] Cf. A. Blackman y H. W. Fairman *JEA*, XXI (1937), pp. 26ss.; para los mitos acádicos, *ANET*, pp. 60ss.; *DOTT*, pp. 3ss.;
[34] Para los principales textos egipcios véase *ANET*, pp. 2ss.; para los mitos ugaritas, *ANET*, pp. 129ss., *UL*, pp. 9ss., *DOTT*, pp. 128ss. Cf. *IAAM*, pp. 50ss., S. H. Hooke (ed.), *Myth, Ritual and Kingship* (1958); E. O. James, *Myth and Ritual in the Ancient Near East* (1958);J. R. Clarke, *Myth and Symbol in Ancient Egypt* (1959); T. H. Gaster, *Thespis* (1961).
[35] Así ahora se puede entender que el texto de Oseas 8:6 quiere decir: "¿Quién es el dios becerro El? Es hecho por un artífice, luego no es Dios," reemplazando la expresión sin sentido מישראל ("de Israel procede," VM; "de Israel es,") por מי שר אל.
[36] Cf. *IOTT*, pp. 81s.; D. F. Payne, *Genesis One Reconsidered* (1964), p. 14.
[37] Cf. *ARI*, pp\ 91s.
[38] S. R. Driver, *Genesis* en Westminster Commentaries (ed. de 1936), p. 30. H. Zimmern y T. K. Cheyne, *EB*, I, col. 938, *et al.*; cf. A. Richardon, *Genesis I-XI* (1953), pp. 17s.
[39] Cf. A. Heidel, *The Babylonian Genesis* (1951), p. 139; J. V. Kinnier Wilson, *DOTT*, p. 14; G. von Rad, *Genesis* (1961), p. 48.
[40] S. R. Driver, *Genesis*, p. 36; H. Gunkel, *Die Schriften des AT* (1911), p. 65; S. Mowinckel, *He That Cometh*, p. 11.
[41] *IAAM*, p. 7.
[42] *IAMM*, p. 8.
[43] *WBA*, pp. 102s.
[44] B. S. Childs, *Myth and Reality in the OT* (1960); cf. R. A. F. MacKenzie, *Faith and History in the OT* (1963), pp. 61ss.
[45] *Genesis I-XI*, pp. 27ss.
[46] Cf. E. Brunner, *Der Mensch im Widerspruch* (1937), p. 78n. Para un análisis ortodoxo del pensamiento de Brunner, véase P. K. Jewett, *Brunner's Concept of Revelation* (1954); véase también C. Van Til, *The New Modernism, An Appraisal of the Theology of Barth and Brunner* (1946), *The Defense of the Faith* (1947); E. J. Carnell, *The Case for Ortodox Theology* (1962).
[47] En *Revelation and the Bible*, p. 49.
[48] P. K. Jewett en *Baker's Dictionary of Theology*, p. 377, en español, *Diccionario de Teología*, p. 368.
[49] C. H. Gordon, *Archiv Orientální*, XVIII (1950), p. 202 n. 7.

[50] A. M. Honeyman, *JBL*, LXXI (1952), pp. 11ss.

[51] W. Temple, *Nature, Man and God* (1935), p. 356.

[52] A. M. Fairbairn, *The Philosophy of the Christian Religion* (1903), pp. 94s.

III. LA AUTORIDAD DE LA ESCRITURA

A. REVELACION

Uno de los grandes métitos de la neoortodoxia fue el hecho de haber repudiado el punto de vista protestante liberal del siglo 19 sobre el hombre en muchas de sus facetas, y destronó a la razón como árbitro supremo de la vida humana, dando prioridad, en cambio, al concepto de revelación divina. Sin embargo, el movimiento no logró adoptar el punto de vista bíblico implícito de que la revelación se puede clasificar en las categorías de general y especial. Barth en particular es completamente enfático en cuanto a lo inadmisible de la primera categórica basando su argumento en que establecía una segunda fuente de revelación paralela a la de Cristo. Por otra parte, Brunner sostiene el concepto de revelación general afirmando que esta no destruye la imagen de Dios en la forma que supone Barth. Richardson disiente tanto de Barth como de Brunner al repudiar los puntos de vistas de ellos en que una revelación salvadora se debe encontrar solamente en la tradición judeo cristiana.[1] Sostiene que la revelación general al igual que la revelación especial participan de la naturaleza de la salvación, pero que la primera fue deformada por el pecado humano y su preocupación egocéntrica haciendo que la segunda se hiciera una necesidad espiritual. Sin embargo, niega la posibilidad de una sencilla continuidad entre la revelación general y la especial, puesto que ésta era una existencia de un tipo cualitativamente nuevo. Richardon no apoyó el punto de vista ortodoxo que sostiene que la revelación especial consiste de la desvelación del conocimiento sobrenatural, pero en cambio lo considera como la capacidad de captar las verdades espirituales comunicadas por medio de la revelación general.

En lo que respecta a la evidencia bíblica, la idea de una revelación general como la contenida en la naturaleza (cf. Sal. 19:1ss,; 29:3), en la historia y la conciencia es apoyada sobre bases empíricas por Pablo (Hch. 17:27ss.; Ro. 1:26s.; 2:14s.) para demostrar que el hombre caído no puede reclamar una exención completa de la revelación de Dios. Aunque nadie podría sugerir que la existencia del Dios de Israel se puede deducir por medio de un razonamiento lógico formal en base a un examen empírico del universo, se hace necesario algo más que un pensamiento pasajero acerca de la posibilidad de una revelación general a la humanidad, aunque sea solamente debido a que los descubrimientos de la arqueología moderna han mostrado la naturaleza sofisticada de la vida en Mesopotamia durante el cuarto milenio A. C. con el correspondiente concepto altamente desarrolado de una divinidad personal.

La revelación particular o especial complementa la deformación de cualquier manifestación de la naturaleza y el carácter de Dios enfocando la atención sobre la redención divina por medio del proceso histórico, que culmina en la obra de

Cristo. Generalmente hablando, sin embargo, la Biblia correlaciona la revelación general con la especial mostrando que el divino λόγος era al mismo tiempo Creador y Redentor, y por la introducción de la revelación especial para enfatizar la culpabilidad de la humanidad. La revelación divina está estrechamente ligada con la palabra escrita de Dios, la cual la iglesia cristiana tradicionalmente considera en sí misma como una forma de revelación. Los autores neoortodoxos han protestado vigorosamente contra esta identificación, prefiriendo en cambio considerar la Escritura simplemente como un testimonio de la revelación, y a pensar solamente en Jesucristo como la Palabra de Dios. Esta actitud carece por completo de apoyo tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, los que enfatizan el concepto de una revelación divina en la forma de ideas racionales (cf. Is. 8:1; Jer. 18:5ss.; Os. 2:1ss.; I Tes. 22:13), y que en ningún caso distingue entre el λόγος de Dios como la Palabra encarnada, y la ῥῆμα, que es la palabra epistemológica de la Escritura.

Como uno de los resultados del énfasis neoortodoxo en la revelación sobrenatural como una manifestación divina especial, toda la cuestión de la naturaleza de la revelación ha tomado un lugar de importancia central en la discusión teológica.[2] Aunque en fin de cuentas es la naturaleza de la revelación lo que está en discusión, es obvio que lo que aporta el Antiguo Testamento en este asunto es básico para todas las demás consideraciones. Aun con el riesgo de caer en repetición, hay que destacar que los primerísimos puntos de vista cristianos sobre la revelación proclamaban la manifestación hecha por Dios de Sí mismo en el Antiguo Testamento. En la Iglesia Primitiva esta actitiud se amplió para dar cabida a los escritos canónicos del Nuevo Testamento al mismo nivel que los del Antiguo Testamento como constituyentes de un registro tangible de los dichos divinos que dan testimonio de la naturaleza y propósito de la divinidad. La insistencia medieval en la suplementación y autenticación de las Escrituras por medio de la *ecclesia docens* fue repudiada por los reformadores, los cuales afirmaban que, bajo el Espíritu Santo, la Escritura se autentica por sí misma y se interpreta a sí misma. Lutero afirma la importancia de acercarse a las doctrinas del Antiguo Testamento con un trasfondo de experiencia favorable antes de emprender la interpretación de los relatos, enfatizando la importancia de la confianza o *fiducia* personal en la revelación bíblica.[3]

Con el siglo diecisiete nació un humanismo liberal que reflejó la tradición de los antiguos sofistas griegos al poner al hombre y su razón como la única norma de juicio y autoridad final para la fe. Con el período de la Ilustración, en el siglo siguiente este subjetivismo racionalista llegó a su pleno florecimiento, y con Kant fue formulada la negación de todo conocimiento objetivo que incluyera lo suprasensible. Los intereses teológicos liberales de Schleiermacher trataron de rescatar el cristianismo de un racionalismo completo al introducir el concepto de un subjetivismo místico, que, en lo que respecta a la Teología del Antiguo Testamento, se limitaba al examen de algunos sentimientos humanos o

reacciones emocionales que involucraban fenómenos religiosos. Para Schleiermacher la revelación no era que Dios descubriera su verdad fundamental al hombre, sino que en el mejor de los casos representaba el progreso de la humanidad hacia una conciencia de Dios. Bajo el impacto del evolucionismo del siglo diecinueve, la escuela de Wellhausen se deshizo del naturalismo implícito en la perspectiva de los hebreos y dio su apoyo a un registro religioso reescrito en términos de un principio naturalista de evolución monolineal.[4]

Cuando el antropocentrismo presuntuoso del siglo diecinueve se eclipsó, debido principalmente a la Primera Guerra Mundial, el vació comenzó a ser llenado por el surgimiento del movimiento neoortodoxo mismo y la teología dialéctica de crisis asociada con Barth. Basados en el método existencial, los adherentes de esta posición trataron de resolver el problema de autoridad en religión reafirmando la prioridad de la revelación sobre la razón en teología, pero lo hicieron sin involucrarse en lo que se consideró oscurantismo ortodoxo. Su concepto de inspiración y la naturaleza del *kerygma* evitó que identificaran las palabras de la Escritura con la Palabra de Dios, ya que su dimensión humana hacía la Biblia falible y sujeta a error. Esta posición ha llevado a muchos teólogos a rechazar en parte o en su totalidad, el concepto orotodoxo de Escritura como la comunicación divina a los escritores bíblicos de las verdades únicas y de otro modo inaccesibles acerca de la naturaleza y el propósito divino, y a pensar en la revelación como el proceso por el cual Dios dirigió las secuencias históricas registradas en la narraciones bíblicas, e hizo por un medio u otro que el hombre estuviera consciente de su existencia y de su actividad. A la par con esto ha ocurrido el abandono del punto de vista tradicional de que la revelación bíblica era mayormente proposicional en carácter. Esto ha llevado a muchos estudios a la conclusión de que es más adecuado pensar en la Biblia como una respuesta humana falible a la revelación, y no como revelación en el sentido de la comunicación de verdades morales y espirituales abstractas.

La mayoría de los escritores teológicos que no observan los cánones del pensamiento orotodoxo sobre la cuestión de la revelación han pensado en dos aspectos de importancia mayor en que el hombre es confrontado en forma autoritativa y directa por la revelación. El primero se encuentra en la secuencia de eventos históricos por medio de los cuales Dios se manifestó a los testigos originales de sus "hechos poderosos," énfasis que es de interés para aquellos eruditos que están primariamente interesados en la historia bíblica.[5] El segundo "momento de revelación" consiste en el encuentro repetido en que el contenido de la revelación original es comunicado y recibido por las sucesivas generaciones de fieles. Este aspecto es de importancia primera para los autores en los campos de la apologética y la teología sistemática.[6] Otro grupo de entendidos, preoeminantemente británicos, insisten en la iniciativa divina en lo que respecta a revelación sin adoptar las conclusiones de Barth y Brunner, y en general niegan que la Escritura como tal sea verdad revelada.[7]

Un partidario ardiente del acercamiento naturalista a la cuestión de la revelación en el Antiguo Testamento fue W. A. Irwin. En un libro publicado en 1947, obra de varios autores, Irwin, en su parte, considera la religión como que es en último análisis un proceso social y como tal identificable con la obra divina en los corazones humanos en todo lugar, actividad que constantemente está llamando al hombre a alcanzar metas más elevadas.[8] Así la revelación divina es completamente humana y natural y sólo concebible en función del proceso divino universal. Sólo se puede dar aprobación a una revelación especial en Israel en el sentido de que la Bbilia es suprema en la exaltación de su conocimiento de Dios, en la nobleza de su visión del deber humano, y en su poder de estimular la imaginación con una visión de posibilidades que están abiertas al espíritu humano. Este intento por minimizar la experiencia sobrenatural de Dios, tan prominente a través de la historia del Antiguo Testamento, encierra los peores rasgos del naturalismo filosófico por estar en la misma línea del progresismo evolucionista y al negarse a tratar la fuente primaria de material en sus propios términos. El producto lógico de tal procedimiento anticientífico solamente puede ser la pérdida de una Palabra de Dios creíble y, por cierto, del concepto de Dios mismo. Si uno comienza la consideración la revelación desde un punto de vista antropocéntrico, es difícil ver cómo puede uno evitar la pérdida de la esencia de lo que el cristianismo histórico ha connotado con la palabra, esto es, una actividad eminentemente divina.

Aunque la neoortodoxia ha prestado un valioso servicio al enfatizar la realidad del pecado, su interpretación de la revelación en términos de acontecimientos históricos selectivos, relatos falibles, y encuentro con Dios solamente puede terminar en el subjetivismo y en una interpretación mística de las Escrituras que no logra hacer justicia al punto de vista bíblico de sí misma como las palabras y hechos de Dios revelados por medio de una historia de la redención controlada y registrada en forma escrita para constituir una base con autoridad para el pensamiento humano respecto de lo divino. Hay una reconocida influencia de Schleiermacher en el pensamiento de la mayoría de los autores neoortodoxos, y este hecho crea obvias dificultades internas en la consideración que hacen de la revelación. No es la menor de éstas el esfuerzo por levantar una superestructura de lo supreracional sobre los fundamentos del racionalismo filosófico. No es fácil ver en qué forma estos autores teológicos pueden pretender que han puesto el concepto bíblico de la deidad en lugar del concepto protestamente liberal mientras aún retienen un concepto de que la Escritura es falible, y seguir siendo metodológicamente consistentes.[9]

Aunque la neoortodoxia en su pleamar negaba la posibilidad de una revelación verbal con autoridad, cuestión de serias dudas para autores tales como Brunner y Tillich, la marea ahora ha retrocedido al punto donde ya no es posible una revelación en palabras.[10] La vedad es que la revelación de una Divinidad personal se puede efectuar adecuadamente sólo a traves de la comunicación verbal. Aunque

se puede apelar al orden y funcionamiento de la naturaleza y a los hechos de la historia como medios válidos de revelación, en el mejor de los casos resultan inadecuados en comparación con la proclamación de la verdad divina por medio de la ley, la profecía y la persona de Jesucristo. Además, cabe notar que según la tradición bíblica uniforme, la revelación encerrada en los relatos escritos es sustancialmente proposicional en naturaleza. Finalmente, en una base *a priori*, no hay razón, como Reid ha señalado, por la que una revelación divina como la representada por los escritos bíblicos no deba tener el carácter de un conjunto divinamente garantizado de verdades.[11]

B. INSPIRACION

Aunque en la teología moderna se ha encontrado un lugar para la revelación sobrenatural, no se puede decir lo mismo para un concepto de inspiración sobrenatural que pueda dar validez y autoridad al registro escrito de la revelación divina. La doctrina ortodoxa de la inspiración fue formulada en la iglesia primitiva a partir de alusiones escriturales a la obra del Espíritu Santo en relación con el testimonio de los escritos bíblicos (cf. Mt. 22:43; Jn. 14:26; II Ti. 3:16; II P. 1:21 *et al.*). Esta actitud estaba en general en armonía con la del judaísmo contemporáneo, que mantenía un punto de vista alto de la inspiración, en particular hacia la Torah. Sin embargo, para la iglesia primitiva, la inspiración objetiva del registro escrito estaba combinada con una iluminación subjetiva del entendimiento humano, siendo ésta una función peculiar del Espíritu Santo. Esta concepción ayudó a guardar de toda asociación con alguna idea pagana de la inspiración, que tendiera a menospreciar el elemento humano e interpretara la inspiración como un fenómeno puramente psicológico.[12]

Los Padres de la Iglesia aceptaban la inspiración y autoridad de las Escrituras como algo evidente en sí y dieron un reconocimiento adecuado al lugar del elemento humano en la colección de los escritos bíblicos en general. Durante el período medieval se mantuvo una doctrina elevada de la inspiiración, aunque se minimizó considerablemente la autoridad de las Escrituras y fue considerada como solamente una de las fuentes de la doctrina para la Iglesia. Al repudiar este cambio, los reformadores reafirmaron el punto de vista tradicional de que Dios era el verdadero autor de las Escrituras, cuestión que fue particularmente enfatizada por Calvino.[13] Los teólogos reformados del siglo diecisiete, aunque sustentaban la doctrina de los reformadores acerca de la inspiración, tenían la tendencia a incluir la personalidad del autor humano bajo la del autor divino.[14] Además llevaron la doctrina de la inspiración verbal a su extremo al insistir en la naturaleza inspirada del sistema de puntuación masorético, e hicieron de la inerrancia la base creciente para su doctrina de la inspiración.

Los ataques racionalistas contra el material literario e histórico de las Escrituras, cosa común en el siglo siguiente, involucraban el rechazo del

concepto clásico de inspiración en mayor o menor grado, y a un nuevo planteamiento de la situación en términos de conformidad con los conceptos de la razón pura. La influencia de Kant condujo hacia los postulados subjetivos de Schleiermacher, que subordinó el elemento divino al humano y entendió la inspiración como una actividad común al espíritu de los fieles, espíritu que debido a su naturaleza intrínseca podía otorgar una inspiración igual a cualquier composición grande.[15] El misticismo de Schleiermacher modificado por la influencia de Hegel, que separaba la fe de la razón, y de Ritschl, que hacía una clara distinción entre lo científico y lo religioso, proveyó un terreno fértil en el cual se dieron posteriormente diversas formas de liberalismo.

De los autores neoortodoxos, Brunner en particular fue hostil a la idea de la inspiración verbal, la que para él había deificado la letra de la Biblia al punto de aprisionar al Espíritu entre las cubiertas de un libro.[16] Brunner mantuvo que los pronunciamientos proféticos del Antiguo Testamento se encontraban en el punto más cercano del concepto de inspiración verbal, aunque tal teoría había sido claramente demolida por la alta crítica y la ciencia evolucionista.[17] La infalibilidad bíblica fue rechazada sobre la base de supuestos errores y contradicciones en los relatos bíblicos, lo que en general indicaría un grado de restricción en la actividad del Espíritu Santo en lo que respecta a la inspiración. Aunque Barth es menos vehemente que Brunner en sus puntos de vista sobre la inspiración verbal o plenaria, también rechaza el punto de vista ortodoxo en sus esfuerzos por formular un concepto de autoridad bíblica.[18]

Al tratar de definir el concepto de inspiración, los teólogos modernos lo hacen con alguna vacilación, y en ocasiones con una mala interpretación de lo que está involucrado. Así, algunos autores hablan de "grados de inspiración"--cuando probablemente deberían estar pensando en la revelación progresiva--olvidando que la inspiración no admite grados, como ocurre con conceptos como moralidad, honestidad y similares que tampoco admiten grados. En relación con esto, cabe notar que la Biblia como un todo, y el Antiguo Testamento no menos, jamás enuncian principio alguno para distinguir entre aquellas partes que son inspiradas, y en consecuencia con autoridad para la fe y la doctrina, y algunas porciones que sean supuestamente no inspiradas, y que por lo tanto no tendrían autoridad que obligara a judíos y cristianos. Otros autores han tenido la tendencia a confundir la idea de inspiración bíblica con la de iluminación divina de la mente humana que capacita para que se puedan comprender y recibir las verdades reveladas.[19] Aun la gente que critica las palabras "verbal" y "plenaria" como medios para describir la inspiración parece no tener claridad sobre lo que se da a entender con ellas.

En consecuencia, habría que reconocer que el concepto de Inspiración de las Escrituras debe ser evaluado a la luz de lo que la Biblia enseña acerca de la palabra "Inspiración." El texto que constituye el *locus classicus* de la doctrina aparece en II Ti. 3:16, que en la RVR se traduce "toda la Escritura es inspirada por Dios." AV, versión inglesa, tiene la misma traducción pero la RV la modificó para leer

como la versión de Tyndale "Every Scripture inspired of God"....[20] Este mismo sentido le da la versión de Herder (católica, Barcelona, 1972) al traducir "Toda escritura inspirada por Dios es provechosa...." El punto en cuestión es la interpretación de la palabra griega θεόπνευστος, palabra que no aparece en otro lugar de las Escrituras. El sentido de la palabra es pasivo más que activo, y el movimiento implícito es de dentro hacia afuera y no de afuera hacia adentro. Así el adjetivo habla de ser "soplado hacia afuera" y no de "ser soplado hacia adentro," de modo que hablar de las Escrituras como θεόπνευστος quiere decir que Dios "espiró" las Escrituras como parte de su actividad creadora, y no que ella haya recibido "inspiración" de parte de Dios, o que sea inspiradora, por muy cierto que esto último sea en otros sentidos. Debido a la ausencia del verbo "ser" en el texto griego, la forma en que Tyndale tradujo la oración ha encontrado un amplio apoyo entre los autores liberales.[21] Sin embargo, aun una mirada rápida al griego bastará para indicar que las primeras tres palabras constituyen una oración que expresa su propia idea por separado, y que esta está ligada con el desarrollo de ese concepto por medio de la conjunción "y." Esta es una construcción griega común, y cuando se traduce debe hacerse de tal modo que indique un verbo "ser" elíptico como lo hace la RVR castellana.

En contra de la queja de Brunner de que διδασκαλία debería traducirse más propiamente "enseñanza" que "doctrina,"[22] hay que recordar que la palabra latina *doctrina* significa tanto enseñanza como doctrina, sin prejuicio en cuanto a la naturaleza de la otra. Pablo está dejando bien en claro que los escritos sagrados fueron espirados por Dios, y por lo tanto eran valiosos para la vida y la fe. Sobre esa base la ortodoxia ha entendido la inspiración como que describe de un modo general la influencia ejercida por el Espíritu Santo sobre las mentes de algunos individuos, convirtiéndolos en medios para la comunicación de la revelación. Con respecto de las Escrituras mismas, la palabra se emplea activamente para denotar los medios por los que la Escritura fue producida, y pasivamente para describir la naturaleza inspirada de los materiales bíblicos.[23]

Frecuentemente se ha malentendido el método por el cual se produjeron los testimonios escritos bajo la inspiración divina. Como resultado, las opiniones de algunos eruditos conservadores han sido caricaturizadas por algunos autores más liberales.[24] Por consiguiente, debe quedar claro que en ningún lugar la Biblia apoya el concepto de una dictado mecánico o escritura en forma de autómata, ¿cómo podría poponerse tal teoría? Esta idea de la inspiración divina pertenece estrictamente a Filón, al Talmud y a algunos de los primeros padres como Agustín. Pero aun Agustín tuvo el cuidado de no suprimir el elemento humano tan obviamente necesario en toda comprensión de la escritura inspirada.[25] Fue solamente hacia el siglo diecisiete que algunos reformados del continente comenzaron a inclinarse hacia una teoría del dictado,[26] pero esta tendencia nunca fue parte del escenario teológico de Inglaterra, ni fue característica de la teología protestante en general.[27] De los escritores del siglo diecinueve en inglés,

solamente Cunningham usa el concepto de "dictado," y esto en un sentido metafórico cuidadosamente limitado.[28] La idea inspiracional básica fue modificada por la palabra *plenaria* en los escritos de Lee y Orr, mientras Strong trató de aclarar el sentido de inspiración por medio del uso de la expresión "inspiración" dinámica."[29] Donde otros autores teológicos ortodoxos han sustentado la doctrina de la inspiración verbal, lo han hecho de un modo que rechazan completamente todo esbozo de una inspiración de método mecánico, y dejan un margen adecuado para la expresión espontánea de la personalidad del individuo en el proceso de la escritura.[30] Lo que los autores conservadores británicos y americanos estaban procurando salvaguardar era el hecho de la inspiración, y no alguna teoría particular en cuanto al método por el cual se había logrado.

En toda consideración de la naturaleza y hecho de la inspiración parece que el camino de la sabiduría es abstenerse de ir, más allá de lo que la Biblia misma tiene que decir acerca de esta doctrina tan importante. Es evidente en la referencia de II Timoteo que la inspiración no termina en los individuos responsables por la composición de los escritos bíblicos, como sostienen muchos autores liberales,[31] sino en el producto final escrito de su inspiración. Para los profetas del período del Antiguo Testamento, la revelación divina era básicamente verbal, pero en ocasiones era acompañada de algún tipo de visión, que como Köhler ha reconocido, también constituye revelación verbal.[32]

Sin embargo, hay que tener gran cuidado en este punto, de no entender como parte del concepto bíblico de inspiración ideas derivadas de la palabra latina *inspiratio*. Aunque no hay una negación explícita de que haya ocurrido en ciertos casos una acentuación o intensificación divina de las habilidades humanas naturales de algunos profetas como individuos, el Antiguo Testamento como un todo no enseña que tal cosa fuera un preparativo general para las declaraciones proféticas. De maneras que obviamente diferían según la personalidad de los individuos involucrados, los autores de los diversos escritos bíblicos fueron usados por Dios para producir el mensaje que El deseaba comunicar por medio de ellos a la humanidad.[33] Hasta cuando se sepa más acerca de la psicología de la conciencia profética hebrea, parece poco sabio añadir algo a la declaración de que el tipo de inspiración bajo la cual los autores bíblicos produjeron sus escritos no los apartó del ejercicio normal de su personalidad humana, pero en cambio agudizó las facultades creativas del compositor particular para la tarea que se le estaba entregando. El sentido de responsabilidad se entendió hasta la de presentar su material con exactitud en cuanto a los hechos, y en relación con esto se debe notar que muchos de los supuestos errores de la Biblia no son otra cosa que interpretaciones erradas de la perspectiva oriental por la mente occidental, o son el resultado de pura ignorancia de algunas facetas de la vida en el Antiguo Cercano Oriente por parte de los eruditos modernos.

Según la opinión del que esto escribe, el uso de palabras tales como "verbal" y "plenaria," aunque tienen por objetivo salvaguardar el hecho de la inspiración,

tiende a oscurecer el problema en la mente de muchos pensadores, y en algunos casos estas palabras introduce una confusión real en el concepto. Quizás el camino más seguro sea hablar sencilamente de inspiración de las Escrituras, sin introducir ningún otro tipo de calificativos que pudiera interpretarse como que adhiere a alguna opinión acerca de un modo de la inspiración que no está claramente justificado por la situación.

Brunner tiene razón al suponer que la analogía más cercana a una inspiración verbal está en la experiencia profética de revelación.[34] Esto en realidad caracteriza la inspiración propia como el proceso por el cual Dios estimuló a sus siervos a comunicar su salvación, y a preservarla para la posteridad en forma escrita. Así la escritura constituye la revelación escrita precisamente del mismo modo que los oráculos proféticos eran revelación hablada. Además cabe observar que los relatos del Antiguo Testamento que tienen que ver con la revelación que Dios hace de sí mismo en la forma de "historia redentora" no son simples testimonios humanos acerca de la revelación divina, sino que constituyen realmente la esencia de la revelación misma. Así como la experiencia profética de la inspiración divina validaba y certificaba la verdad del aspecto del propósito y voluntad divinos que era preocupación de los siervos de Dios comunicar, del mismo modo se puede tomar el concepto de inspiración en términos generales como garantía de una armonía esencial, sea en sentido o en hecho, entre el propósito divino y las palabras de los hombres contenidas en los relatos bíblicos.

Los autores neoortodoxos generalmente se han visto en graves dificultades para aclarar su convicción de que la "Palabra del Señor" no se puede identificar con la totalidad del conjunto de escritos bíblicos. Consecuentemente han puesto énfasis en que aunque la Escritura contiene la Palabra divina, no debe ser considerada como que es en su totalidad la Palabra de Dios. Que éste es más bien un acercamiento artifical a la cuestión de la inspiración bíblica ha sido señalado por Griffith Thomas, que escribió:

> A veces se dice que la Biblia *es* la Palabra de Dios, mientras en otras ocasiones se dice que la Biblia *contiene* la Palabra de Dios. Ambas expresiones son verdaderas si se sostienen unidas, aunque por separado pueden dar lugar a malas interpretaciones. Si decimos solamente que la Biblia *es* la Palabra de Dios, corremos el peligro de olvidar que además contiene palabras de hombres, muchas de las cuales no son verdad en sí mismas, aunque el registro de lo dicho es verdadero y fidedigno. Por otra parte, si limitamos nuestra creencia a la oración la Biblia *contiene* la Palabra de Dios existe el otro peligro de no reconocer lo que es Palabra de Dios y cúal es de los hombres, posición completamente imposible de sostener. La Biblia *es* la Palabra de Dios en el sentido de que nos presenta un registro exacto de todo lo que Dios quería que el hombre aprendiera y supiera respecto de su voluntad. La Biblia *contiene* la Palabra de Dios en el sentido de que en ella está encerrada la Palabra de Dios que nos ha sido revelada para nuestra redención.[35]

Aunque es verdad que el escenario de las proclamaciones divinas en las épocas pasadas era un elemento deliberado en la revelación que Dios hizo de sí mismo, es importante notar, como Ellison ha señalado, que la Escritura com registro o relato en sí no vida.[36] Desde este punto de vista no se puede considerar agente de revelación *per se*, por la simple razón de que no es otra cosa que un instrumento que debe ser usado por el Espíritu Santo de Dios con el fin de que la revelación contenida en la Escritura sea personalizada para el creyente.

C. INFALIBILIDAD E INERRANCIA

Los conceptos de inerrancia[37] e infalibilidad han sido frecuentemente aplicados por los autores conservadores a los relatos bíblicos con el fin de señalar lo completo de la inspiración y de su autoridad. Sin embargo algunos alegan con vigor que poner la inerrancia como base para la doctrina de la Inspiración queda, en su opinión, sujeto a graves objeciones en el sentido de que la demostración de que hay inexactitudes, errores o contradicciones, sean reales o supuestas, inmediatamente involucra un rechazo de la idea de inspiración así como de la de inerrancia. Esta objeción fue la base del intento de Dewey Beegle por relacionar la inspiración con una Escritura falible sobre la premisa de una definición subjetiva de revelación.[38] Como una indicación de error fundamental en el texto del Antiguo Testamento se ha aducido en reinado de Peka de Israel, que según II R. 15:27 reinó durante veinte años, pero que según fuentes asirias, su reinado duró realmente no más de ocho años.[39]

Aunque a primera vista pareciera haber en este punto uno grave discrepancia en el texto bíblico al compararse con las fuentes no bíblicas, hay que tener presente una serie de consideraciones. En primer lugar, todo cálculo de los años de reinado debe hacerse de acuerdo con las prácticas vigentes en el período propio de la vida del Antiguo Cercano Oriente. En segundo lugar, no todos los factores que llevaron al cronista a atribuir veinte años de reinado a Peka se hacen evidentes de una lectura al relato bíblico. En tercer lugar, es necesario resistir la tentación de identificar a Peka con su predecesor Pekaía para que el esfuerzo por verificar y hacer justicia a los hechos del caso, sea un esfuerzo honesto. La Crónica Epónima Asiria muestra claramente que el reinado de Peka terminó el año 732/731 A. C., y que basados en la muerte de Pekaía el año 740/739 A. C., el reinado de Peka sobre Israel en realidad no habría durado más de ocho años.

Por otra parte, II R. 16:1 declara explícitamente que Acaz comenzó a reinar el año diecisiete de Peka. Sin embargo, esto no debe ser un problema al recordar que Acaz fue corregente con Jotam su padre desde 744/743 A. C. hasta 732/731 A. C., año en que Peka murió, habiéndose convertido en el socio más antiguo de la alianza el año 735 A. C., hecho al que probablemente alude el libro de Reyes en su referencia. Lo que es significativo para el cálculo de la duración del régimen de

Peka es el hecho de que el rey cuenta sus años desde el año 752 A. C., esto es, desde el año siguiente al de la muerte de Jeroboam II. Dado que Peka era ayudante en el ejército de Pekaía, rey de Israel, 742/741-740/739 A. C., y muy posiblemente de origen galaadita,[40] bien podría ser que durante el período de inquietud que siguió a la muerte de Jeroboam II se haya tomado el poder en Galaad y haya establecido un firme control en aquella parte de Transjordania. Siesto fuera así, explicaría en muy buena forma la inseguridad de Manahem y la intervención de Tiglatpileser III, víctima del cual fue Peka. Aunque los relatos del Antiguo Testamento no hacen una mención específica de Peka como cabeza de la monarquía galaadita a partir del año 752 A. C., la tradición según la cual él cuenta su fecha a partir del año siguiendo la muerte de Jeroboam II es de considerable importancia en relación con esto. Como Curtis ha señalado, tal régimen galaadita, al computarse junto con la ascención de Peka al trono de Israel en 740/739 A. C. le permitiría decir que había tenido un reinado total de veinte años, como aprece en Reyes.[41] Probablemente la mejor explicacón de la situación sea que el período de este rey cuenta también con una parte de algunos años de usurpación. Esta práctica no era desconocida en el Cercano Oriente como es indicado por el hecho de que en los registros de los raamesitas de Egipto, Haremhab, *ca.* 1300 A. C. usurpó años de reinado de Akenatón y de algunos de sus sucesores.

Considerar las afirmaciones del Antiguo Testamento como errores de hechos, a la manera de Beegle, constituye una hipersimplificación del problema, que ciertamente puede tener una solución bien diferente. Como se ha observado previamente, muchos de los así llamados errores del relato bíblico son producto de la ignorancia occidental respecto de la vida y las costumbres en la vida del Antiguo Cercano Oriente, y no son responsabilidad de los autores originales. Esta es una de las razones por la que los eruditos conservadores desaprueban los confiados pronunciamientos que a veces se hacen acerca de errores. Como Thiele ha demostrado claramente, no hay una razón adecuada para dudar de que los cronologistas del Antiguo Testamento hayan sido personas honestas que estaban tan preocapadas de la exactitud de sus hechos como de que las características de los diversos reyes fueran debidamente registradas. Ademas, es necesario observar que en la esfera de los fenómenos históricos en particular, los descubrimientos arqueológicos han demostrado más allá de toda duda razonable la asombrosa exactitud del material del Antiguo Testamento en comparación con otras fuentes históricas de la antigüedad.

Según el parecer del que esto escribe, hay dos problemas básicos involucrados en la cuestión de la infalibilidad. El primero es si de hecho el concepto de infalibilidad es realmente un acompañante de la inspiración o no. Algunos han señalado que la palabra misma no es bíblica en naturaleza, y que no era prominente en la teología de los reformadores. Se puede aplicar a los escritos proféticos y apostólicos solamente como revelación con autoridad de Dios que

culmina en la obra de Jesucristo y como registro auténtico de aquella revelación. Sin embargo, en todo caso, la infalibilidad es la característica del Autor Divino de la Escritura y entonces, por derivación, de los escritos de que se compone la Escritura.

El segundo problema es el que tiene que ver con el significado de la Infalibilidad. Esto necesitará una cuidadosa consideración para no ir más allá de lo que la Biblia realmente reclama para sí en este respecto. Aquí la Escritura deja explícitamente dicho que su testimonio de la revelación salvadora y de la redención de Dios en Cristo es fidedigna, y que suministra una norma de fe autoritativa de fe y conducta para el creyente. Muestra que la Palabra de Dios logra su objetivo, y que al mismo tiempo sirve como un medio a través del cual el Espíritu Santo, por quien ha sido dada, puede hablar a la humanidad. Por lo tanto, en una Escritura inspirada parece lógico esperar que sea infalible como elemento normal constituyente de su definición.

NOTAS DE PIE DE PAGINA. SEPTIMA PARTE. CAPITULO III: AUTORIDAD DE LA ESCRITURA

[1] *Christian Apologetics* (1947), pp. 127ss.

[2] Cf. D. M. Baillie, *The Idea of Revelation in Recent Thought* (1956), pp. 1s.; H. D. McDonald, *Theories of Revelation. An Historical Study, 1860-1960* (1963); H. Schuster, *Offenbarung Gottes im AT* (1962).

[3] Cf. M. Reu, *Luther and the Scriptures* (1924), pp. 24ss.; B. B. Warfield, *Calvin and Calvinism* (1931), p. 83; J. Kostlin, *The Theology of Luther* (1897), II, p. 252.

[4] J. I. Packer en *Revelation and The Bible*, p. 92.

[5] Eg. C. H. Dodd, *History and the Gospel* (1938); H. Wheeler Robinson, *Redemption and Revelation in the Actuality of History* (1940), *Inspiration and Revelation in the OT* (1946); A. Simpson, *Revleation and Response in the OT* (1947); G. E. Wright, *God Who Acts* (1952); S. Mowinckel, *The OT as Word of God* (1959).

[6] E. G. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, I, 1. p. 2. Trad, al inglés, *The Doctrine of the Word of God* (1956); F. W. Camfield, *Revelation and the Holy Spirit* (1934); J. Baillie y H. Martin (editores), *Revleation* (1937); J. Baillie, *Our Knowledge of God* (1939); E. Lewis, *A Philosophy of the Christian Revelation* (1940); H. R. Niebuhr, *The Meaning of Revelation* (1940); Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society* (1932), *The Nature and Destiny of Man* (1941); E. Brunner, *The Divine-Human Encounter* (1944), *Revelation and Reason* (1947); N. F. S. Ferré, *Faith and Reason* (1946); R. Niebuhr, *Faith and History* (1949); P. Tillich, *Systematic Theology*, I (1953).

[7] Entre ellos están John Oman, *Grace and Personality* (1925) *Vision and Authority* (1929), y *The Natural and the Supernatural* (1931); W. Temple, *Nautre, Man and God* (1934); J. Y. MacKinnon *The Protestant Doctrine of Revelation* (1946); Alan Richardon *Christian Apologetics* (1947); y D. D. Williams, *What Present Day Theologians Are Thinking* (1952) y *Interpreting Theology* (1918-1952 (1953). Publicaron tratados de la cuestión de la revelación desde el punto de vista ortodoxo, J. Orr, *Revelation and Inspiration* (1927); John Murray *et al.*, *The Infallible Word* (1946) Louis Berkhof, *Reformed Dogmatics: Introduction* (1932); T. Engelder, *Scripture Cannot Be Broken* (1944); L. S. Chafer, *Systematic Theology* (1948); Geerhardus Vos, *Biblical Theology* (1948); y C. F. Henry, *Remaking the Modern Mind* (1948), *The Protestant Dilemma* (1948), y (ed.) *Revelation and the Bible* (1959).

[8] W. A. Irwin en H. R. Willoughby (ed.), *The Study of the Bible Today and Tomorrow* (1947), pp. 259ss.

[9] Cf. J. Lowe, *The Interpretation of the Bible* (ed. C. W. Dugmore, 1944), p. 113.

[10] Cf. V. Taylor, *The Person of Jesus Christ in NT Teaching* (1958), pp. 246ss.; A. M. Ramsay, *Durham Essays and Addresses* (1957), p. 32.

[11] *The Authority of Scripture* (1957), pp. 162s.

[12] Cf. Platón, *Ion*, 553.

[13] *Institución*, I, 7, 2ss.

[14] G. W. Bromiley en *Revelation and the Bible*, p. 213.

[15] Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach dem Grundsätzen evangelischen Kirche* (19821-22), II, pp. 409ss.

[16] *Revelation and Reason* (1947), p. 145.

[17] *Ibid.*, pp. 133, 286s.

[18] Cf. Barth, *Zwischen den Zeiten* (1925), III, pp. 2315ss.

[19] E. g. J. Baillie, *The Idea of Revelation in Recent Thought*, p. 66.

[20] *πᾶσα γραὴ θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος πρὸς διδασκαλίαν*... donde el adjetivo *θεόπνστος* está en posición predicativa. Traducir *καὶ* aquí como "también" es inadmisible, puesto que constituye la simple partícula conjuntiva "y." Cf. J. N. D. Kelley, *A Commentary on the Pastoral Epistles* (1964), pp. 202s.

[21] Así también Mowinckel, *The OT as Word of God*, p. 23.

[22] E. Brunner, *Revleation and Reason*, p. 9n.

[23] J. I. Packer, *NBD*, p. 564.

[24] Cf. E. Brunner, *Revelation and Reason*, p. 127s.; G. Hebert, *Fundamentalism and the Church of God* (1957), p. 56. A. Richardon, *Chamber's Encyclopaedia* (ed. de 1959), p. 114; J. Huxtable, *The Bible Says* (1962), pp. 64ss.

[25] Cf. De *Consensu Evang.* II, 12; R. Preus, *The Inspiration of Scripture* (1955), pp. 53ss.

[26] Cf. H. Heidegger, *Corp. Theol.* II, 34; W. Bucan, *Inst. Theol.* I, 4.2.

[27] J. I. Packer, *Fundamentalism and the Word of God: Some Evangelical Principles* (1958), p. 79.

[28] W. Cunningham, *Theological Lectures* (1878), pp. 349ss.

[29] W. Lee, *The Inspiration of the Holy Scriptures* (1857), pp. 21ss.; J. Orr, *Revelation and Inspiration*, p. 211; A. H. Strong, *Systematic Theology* (ed. de 1949), pp. 208ss.

[30] Esta actitud la representan autores como C. Wordsworth, *The Inspiration of the Bible* (1861), p. 5; C. Hodge, *Systematic Theology* (1873), I, pp. 156s.; W. B. Pope, *Compendium of Christian Theology* (ed. de 1879), I, 171, 183; C. H. Waller, *Authoritative Inspiration* (1887), pp. 200s.; H. C. G. Moule, *Veni Creator* (1890), pp. 53s.; B. B. Warfield, *The Inspiration and Authority of the bible* (ed. de 1951), pp. 153ss., 173n. J. M. Gray rechaza específicamente la inspiración mecánica como dogma de la fe conservadora americana, *The Fundamentals* (ed. de 1917), II. 16; Los estudiosos británicos del área evangélica en ningún momento adhirieron a este punto de vista, y aun lo repudiaron, como reconoce Hebert, *Fundamentalism and the Church of God*, p. 56.

[31] Cf. S. Mowinckel, *The OT as Word of God*, pp. 25s.

[32] L. Köhler, *OT Theology* (1957), p. 103.

[33] Cf. G. H. W. Lampe, *IDB*, II, p. 714. Para un tratamiento católico romano de la doctrina de la inspiración bíblica véase J. Levie, *La Bible, Parole Humaine et Message de Dieu* (1958), Tr. al inglés, S. H. Treman, *The Bible, Word of God in Words of Men* (1962); J. L. McKenzie, *Myths and Realities: Studies in Biblical Theology* (1963), pp. 37ss.

[34] E. Brunner, *Revelation and Reason*, p. 122 n. 9.

[35] W. H. Griffith Thomas, *The Principles of Theology* (1930), p. 119.

[36] H. L. Ellison, *EQ*, XXVI (1954), pp. 213s.

[37] Esta no es una "doctrina moderna" como algunos liberales, como A. G. Hebert, *The Authority of the Old Testament* (1947), p. 98, han supuesto, cuando en realidad ha sido una doctrina ortodoxa de la iglesia hasta el siglo diecisiete.

[38] D. M. Beegle, *The Inspiration of Scripture* (1963).

[39] *ARAB*, I, secc. 816; cf. *MNHK*, pp. 119ss.

[40] H. B. MacLean, *IDB*, III, p. 709; cf. S. J. De Vries, *IDB*, I, p. 593.

[41] J. B. Curtis, *JBL*, LXXX (1961), pp. 362s.; en forma similar J. Gray en *I and II Kings: A Commentary* (1963), pp. 63s.

IV. PROBLEMAS DE LA TEOLOGIA DEL ANTIGUO TESTAMENTO

A. EL PACTO

El esfuerzo de Eichrodt por demostrar la unidad esencial de la fe israelita relacionándola con el concepto central del pacto produjo un bienvenido énfasis sobre lo que es ciertamente una de las facetas más características de la vida religiosa hebrea. La idea de un pacto como una obligación que une a dos partes de común acuerdo ha sido demostrada arqueológicamente con materiales del segundo milenio A. C. en el Antiguo Cercano Oriente.[1] La palabra hebrea ברית probablemente se remonte al acadio *birîtu*, que significa lazo o cadena, mientras la expresión hebrea ברת ברית, que significa literalmente "cortar un pacto," se ha encontrado dos veces en los textos de Qatna, que probablemente datan del siglo quince A. C. Una tablilla que contiene esta expresión se refierea un acuerdo en que una cantidad de hombres son contratados para entrar en el servicio de otro y cumplir ciertas obligaciones. El otro caso aparece en una tablilla con una lista de las raciones de alimentos que debían recibir los hombres así contratados para el servicio.[2] Estos contratos sin duda se inspiraban en los acuerdos hechos entre ciudades y estados durante la Era de Mari,[3] los que a su vez dependían de originales sumerios más antiguos.

Los pactos del segundo milenio entre los hititas consistían, según se ha demostrado, en acuerdos de sucerania y paridad.[4] En el primero solamente la parte inferior estaba obligada por juramento, mientras en el segundo ambas aprtes estaban obligadas a cumplir el juramento con que se sellaba el acuerdo. En el tratado de sucerania, que era el tipo principal de pacto según Mendenhall, el vasallo no solamente tenía que hacer un juramento, sino tambíen debía profesar fe en la maganimidad e integridad de su señor. Estos compromisos legales entre un gran rey y un vasallo normalmente comenzaban con un preámbulo en que el promotor del pacto era identificado y se establecían sus credenciales.[5] Esto era seguido por un boceto histórico de las relaciones entre las partes que entraban en el acuerdo (cf. Ex. 20:2; Jos. 14:1), con un énfasis adeucado en la integridad del señor y en su gracia para con el vasallo. (Dt. 7:7).[6] Luego seguía la descripción de la obligación que se imponía al vasallo y éste aceptaba, y esto normalmente incluía una prohibición para el vasallo de comprometerse en alianzas con extraños (cf. Ex. 20:3; 34:14; Jos. 24:14). Una provisión más establecía que el documento debía quedar bajo la custodia del vasallo y debía ser leído públicamente a intervalos con el fin de recordarle la naturaleza de las obligaciones aceptadas (cf. Ex. 25:16, 21; Dt. 31:9ss.; Jos. 24:16; I R. 8:9). Una parte final normalmente incluía una lista de los dioses que servían de testigos y enumeraba las bendiciones y maldiciones que habría según el pacto fuera respetado o violado

(cf. Ex. 23:20ss.; Lv. 26:3ss.; Dt. 27:12ss.). En Jos. 24:22 los israelitas mismos, en lugar de los dioses paganos, fueron los testigos; Cf. Is. 1:2; Os. 2:21s.; y Miq. 6:2. Los notables paralelos con el establecimiento del Pacto entre Dios e Israel pone el acuerdo de Sinaí en un medio del Segunod milenio A. C. en forma firme y auténtica de modo que no requiere para el Pacto de una fecha ajena a la Edad Heroica.

Sin embargo, la importancia del Pacto hebreo solamente se puede entender más plenamente a la luz del Antiguo Testamento mismo, porque aunque la idea de un acuerdo entre dos partes contratantes responsables está implícita en el Pacto de Sinaí, el contrato mismo incluye claramente una dispensación de gracia y de promesa para el futuro.[7] La primera referencia a un pacto en el Antiguo Testamento es el acuerdo con Noé antes del Diluvio (Gn. 6:18ss.). La naturaleza de un pacto en el Antiguo Testamento se muestra claramente en el pacto que se hizo con él después del diluvio. En este caso, como en otros, el acercamiento fue iniciativa de Dios pero los beneficios eran universales e incondicionales. El pacto con Abraham contiene el mismo concepto de dispensación divina, pero interpretado en forma más restingida para incluir las promesas relacionadas con la herencia de Canaán, la multiplicación de la simiente de Abraham, y la garantía general del sostenimiento divino para el pueblo. Sin embargo, en relación con esto el pacto muestra algunas características particularistas, tales como la exclusión de Ismael (Gn. 17:18ss.) y la restricción de la bendición para que fluya a través de la descendencia de Abraham en vez de ser dada a toda la humanidad. Sin embargo, como en los tratados de suceranía de los hititas, el señorío y supremacía de Dios fueron hechos completamente evidentes en el comienzo, y la responsabilidad de cumplir las provisiones del pacto fue puesta directamente sobre Abraham y su descendencia. En estas circunstancias, hay que notar que el otorgamiento unilateral de la gracia divina y la obligación humana de observar las condiciones establecidas en el pacto con complementarios y no factores mutuamente excluyentes. Hay un pronunciado elemento espiritual que subyace a todo el procedimiento contractual, que si se recibe seriamente demandaría un alto grado de consagración y perseverancia de los participantes humanos. Algunas otras características concomitantes indican la gran antigüedad del pacto con Abraham, como Mendenhall ha mostrado, las que sirven para atribuirlo firmemente a la era premosaica.[8]

Como resultado de las actividades de la escuela de Wellhausen, el pacto mosaico era considerado como una forma de relación religiosa tribal en que la divinidad era poco más que el símbolo de la tribu misma. Sobre esta base, se afirmaba, que solamente con los profetas del siglo octavo A. C. que se desarrolló el sentido de un conocimiento del contenido ético de esta relación, y esto se continuó en el período preexílico con la enunciación del concepto del pacto propiamente tal en el pensamiento del profeta Jeremías. Como resultado de los descubrimientos arqueológicos modernos, sin embargo, ahora es posible poner el

pacto mosaico confiadamente en el trasfondo de la Edad del Bronce Tardía. En relación con esto es también importante destacar que además del aspecto puramente religioso hay en la relación establecida por el Pacto un claro aspecto social y político. El concepto del acuerdo de Sinaí no tendría virtualmente significado si no fuera por el hecho de que las normas religiosas y éticas en él contenidas tenían el designio de producir una acción recíproca en términos estrictamente sociales. Los adherentes no solamente estaban unidos en lealtad a la divinidad, sino también estaban ligados por el pacto como el *pueblo* de Dios. En esta coyuntura es que reciben una identidad única. Se convierten en el medio específico de la revelación divina en la "historia salvadora," y al mismo tiempo reciben una vocación misionera como testigos divinos ante las naciones paganas que les circundan.[9] Aparte de sus implicaciones religiosas, el Pacto da a la comunidad de Israel una forma y estructura de la vida social que es distintiva. Sin embargo,en todo esto no se debe olvidar jamás que es la naturaleza religiosa del pacto lo que le da su carácter único.

Fundamental para la continuación de la relación era la exigencia de que la santidad divina debía ser el factor dominante en la vida israelita (cf. Lev. 19:2; Dt. 6:4). Esta santidad se haría patente en la obediencia continua a los mandamientos de Dios por parte de la comunidad religiosa, y constituiría el medio por el cual seguiría en vigencia el Pacto para bendición y prosperidad de Israel (Lv. 26:3ss.). La desobediencia, sea en forma de negligencia pasiva o rebelión activa, era un acto de pecado que podría minar rápidamente toda la relación del Pacto si llegaba a tener proporciones comunitarias. En este sentido, von Rad tiene razón al afirmar que el individuo estaba tan identificado con el grupo que cuando cometía un acto de pecado tenía repercusiones a través de toda la comunidad.[10] Sin embargo, hay que observar que el pecado es más propiamente sagrado que social, y constituye una afrenta y un ataque a la santidad de Dios. La debilidad de von Rad en este aspecto de la teología del Antiguo Testamento se debe a su opinión deficiente respecto del pecado, caracterizada por su negativa a considerar al hombre como criatura caída. Esta actitud era compartida por muchos eruditos alemanes contemporáneos que cayeron bajo la influencia de las especulaciones filosóficas de Nietzsche.

Aunque los conceptos teológicos del Antiguo Testamento no se prestan en sí con particular facilidad para su sistematización, como Eichrodt reconoce, no cabe dudas que la idea del Pacto debe tener un lugar de primera importancia en toda formulación de la unidad de la Escritura. El Nuevo Testamento concibe claramente una continuación de la tradición del pacto del Antiguo Testamento, encontrándose la expresión suprema de esta tendencia en la última Cena (Mt. 26:28; Mr. 14:24; Lc. 22:20; I Co. 11:25), donde se piena en el Nuevo Pacto en función de la expiación en favor de los hombres por Jesucristo en el Calvario. Así que Cristo no solamente es el Mediador y fiador del Nuevo Pacto. Sin embargo, hay que enfatizar nuevamente que en todo estudio del concepto del

Pacto en el Antiguo Testamento es de importancia prioritaria concebir la idea en sus propios términos. Donde está en juego la continuidad con el Nuevo Testamento, el intérprete debe evitar enérgicamente toda explicación que dependa de un patrón de pensamiento o práctica griega u occidental. Desafortunadamente esto no lo vio claramente J. B. Payne, que en un estudio completo y poco usual del Pacto desde un punto de vista conservador prefirió emplear la palabra "testamento" en el sentido greco romano de última voluntad y testamento como la estructura de su obra.[11] Restringió la idea de un pacto a la relación existente entre el hombre y Dios antes de la caída, y afirma que esa situación estaba más marcada por una cualidad sinergista que por las disposiciones posteriores de la gracia divina. A pesar de la erudición y esmerado trabajo del autor, es erróneo asumir que en Hebreos 9:15ss διαθήκη se emplea exclusivamente en el sentido occidental de última voluntad y testamento, porque como tal es inadecuado como descripción general de los tratos divinos con el hombre.

B. EL MESIAS

Ninguna reseña de Teología del Antiguo Testamento estaría completa sin dedicar alguna atención a los conceptos de Mesías y el Siervo de Dios. La idea de un "ungido" aparece frecuentemente en los escritos del Antiguo Testamento, y de ningún modo está restingida al rey de los últimos días. Frecuentemente se refería al rey de Israel o Judá durante la monarquía; en el Pentateuco se aplicaba ocasionalmente al Sumo Sacerdote en el ejercicio de alguna de sus funciones rituales (Lv. 4:3ss.; 6:15 *et al.*). El título "el Ungido de Jehová" fue aplicado a Saúl (e. g. I S. 24:6), a David II S. 19:22), Sedequías (Lam. 4:20), y al rey Davídico (e. g. I S. 2:35; Hab. 3:13), y a un personaje no israelita, Ciro de Persia (Is. 45:1). La figura central de la expectación judía apocalíptica estaba específicamente asociada con la palabra que aparece en Dan. 9:25s. Como F. F. Bruce ha indicado, la referencia a Ciro ayuda a dar algunos de los elementos más prominentes del concepto mesiánico del Antiguo Testamento.[12] Ciro es descrito como hombre escogido por Dios (Is. 44:28) para cumplir un propósito de redención para el pueblo escogido (Is. 45:11s.) y a traer juicio sobre los enemigos de Dios (Is. 45:1ss.), sobre los cuales habría de tener dominio. En todo esto no estaba actuando sobre la base de responsabilidad personal, sino como agente de Dios mismo. Aunque ejerciendo sus funciones en un sentido secular, como ocurría ciertamente con algunos reyes de Israel (e. g. Jehú, I R. 19:16), era al mismo tiempo una clara figura soteriológica, lo que caracteriza los conceptos más desarrollados del Mesías.

La antigüedad y naturaleza de la expectación mesiánica ha sido cuestión de un considerable debate entre los eruditos, influidos no poco por las opiniones de los participantes en las diversas facetas de la crítica literaria del Antiguo Testamento. A modo de observación, debe notarse que el concepto mesiánico de los hebreos,

al igual que otros énfasis escatológicos del Antiguo Testamento, no tienen equivalente en la cultura del Cercano Oriente. La expectación mesiánica estaba vinculada normativamente con la casa de David, y consumaba las promesas contenidas en la bendición final de Jacob (Gn. 49:9s.).[13] La profecía de Natán (II S. 7:12ss.; cf. Sal. 89:3ss.) dio la sanción religiosa para la permanencia de la dinastía davídica, y fue empleada como una seguridad adicional de la redención dentro del marco del pacto, en armonía con sus provisiones. Aunque la realeza hebrea no tenía significancia para la vida religiosa, como se encontraba tan frecuentemente en el pensamiento contemporáneo del Cercano Oriente, las ideas de rey y Mesías se asociaban a veces al punto que los Salmos reales podían hablar del rey como hijo adoptivo de Dios (Sal. 2:7), como alguien que garantizaba la ley y la justicia en Israel (Sal. 72:1ss.) y portador de la bendición divina para el pueblo (72:6ss.), y como el vencedor de todos sus enemigos (Sal. 21:9ss.), que reinaría sobre la tierra toda, por siempre (Sal. 21:5; 72:5ss.). Aunque este tipo de fraseología en realidad no deifica al rey, muy pocos pondrán en duda que es claramente reminiscente de dichos similares en fuentes babilónicas. Así en la monarquía había una base sólida para la expectativa de un personaje escatológico al cual se podían transferir fácilmente las gloriosas cualidades atribuidas al David Terrenal (cf. Ez. 34:23).

Según Mowinckel, la imagen del Mesías originalmente fue política, comenzando con la adopción en Israel de un modelo de realeza cananea, modificado y transformado para acomodarse fácilmente al ideal del pacto hebreo.[14] El rey israelita era considerado sobrehumano y divino, reflejando los patrones cananeos de la realeza,[15] y como ungido de Dios había recibido dones especiales de sabiduría. Puesto que el ideal verdadero de realeza, según Mowinckel, nunca se hizo efectivo en Israel, surgió la expectativa de que finalmente aparecería un ungido de Dios en sentido único. En este sentido el Mesías es un personaje escatológico que pertenece a los "últimos días." Dado que todos los pasajes mesiánicos indiscutibles de los escritos del Antiguo Testamento consideran la caída de la monarquía davídica como hecho histórico, el Mesías debe ser una creación del período postexílico, y no se puede colocar lógicamente en documentos preexílicos que se puedan tomar como que están anunciando su aparición. Los pasajes del Antiguo Testamento correspondientes a la monarquía que aparecen ser mesiánicos deben ser considerados mensajes dirigidos al monarca reinante en su tiempo, y por lo tanto desprovistos de uan significación escatológica en sí.

Esta forma de razonamiento en círculo y altamente subjetiva ha sido rebatida en parte por Knight, que pregunta si se podría pensar que el lenguaje utilizado en los Salmos reales van dirigidos a los monarcas mencionados en los libros de los Reyes.[16] Un estudio cuidadoso muestra que, en realidad, de los salmos reales surge un patrón mesiánico similar al otrogado a Ciro. Así el rey se enfreta con la oposición del mundo (Sal. 2:1ss.; 110:1), pero es victorioso por el poder de Dios

(Sal. 45:3ss.; 89:22.; 18:46ss; 110:1s.) y establece un dominio universal (Sal. 2:8ss.; 18:43ss.; 72:8ss.; 110:5s) caracterizado por la paz (Sal. 72:7) y la prosperidad (Sal. 72:16). Este rey es enemigo del opresor y protector del pobre (Sal. 72:2s) y del justo (Sal. 72:7). Su reino es eterno (Sal. 21:4; 45:6; 72:5), como lo son su nombre (Sal. 72:17) y su memoria (Sal. 45:17); y es el receptor de la bendición perpetua de Dios (Sal. 45:2). Más específicamente es heredero del pacto de David y (Sal. 89:28ss.) y del sacerdocio de Melquisedec (Sal. 110:4), así como de su carácter de Hijo de Dios (Sal. 2:7; 89:27), sentado a da diestra del Padre (Sal. 110:1) y divino en naturaleza (Sal. 45:6). Ni siquiera el vuelo poético más excelso y fantástico podría haber concebido a los monarcas de Israel y Judá en tales palabras, particularmente dado que los libros de Reyes y Crónicas pudieron evaluar la conducta de algunas de estas personalidades notables de un modo claramente crítico de tiempo en tiempo.

Por lo tanto, parecería que en los sentimientos que se encuentran en los Salmos reales se estaba expresando un ideal espiritual muy elevado. Además cabe destacar que el concepto mesiánico en Israel contenía otros temas que no se pueden atribuir directamente al ideal real. Además de la promesa más bien obscura de un centro para Judá en la bendición de Jacob, está la connotación mística de una situación en el paraíso en la que se promete la redención del hombre caído por medio de la actividad de un personaje soteriológico de origen muy antiguo (cf. Gn. 3:15; Job 15:7ss.; Ez. 28:2; Miq. 5:2). Más particularmente, las ideas del nacimiento misterioso del Mesías (Is. 7:14; Miq. 5:2s.) y la paz paradisíaca (Is. 11:6ss.) nada tienen que ver con la asociación del Rey y el Mesías. Así que, sería imprudente seguir a Mowinckel rechazando todos los pasajes mesiánicos que no definan al Mesías en el sentido más rígidamente escatológico; en cambio, es legítimo, con Vriezen, considerar mesiánicas todas la profecías del Antiguo Testamento que ponen a un personaje en una posición de prominencia como salvador y litertador.[17] Sobre esta base, sería posible considerar al Mesías com el antitipo del "primer Adán" y de Moisés (cf. Dt. 18:15ss.).

La fórmula de de la anunciación en Is. 7:14 respecto del nacimiento de un Mesías ha sido iluminada en alguna medida por el mejor conocimiento que hay del escenario del antiguo Cercano Oriente. Ha sido descrito por Engnell como una "fórmula divino-real," que en la mitología pagan se relacionaba frecuentemente con el anuncio del nacimiento de un hijo a los dioses.[18] También se encuentra una declaración de nacimiento similar al de Isaías en el caso de Agar (Gn. 16:11), y en el caso de Sara (Gn. 17:19). En Ras Shamra un anuncio a la diosa Nikkal estaba redactado:

tld btl [t	"Una virgen dará nacimiento...
hl ǵlmt tld b[n	buena doncella concebirá un hijo..."[19]

Como Hammershaimb señala, *ǵlmt*, el equivalente de עלמה era un modo de designar a la diosa madre, o, mejor aun, a la reina que posteriormente da a luz al heredero real.[20] Sin embargo, es importante notar que esta palabra se refiere a Nikkal antes que se casara, no después. Así, parece que en el uso cananeo *btlty ǵlmt* eran virtualmente sinónimos,[21] y el primero constituye la designación normal, en los textos mitológicos, de Anat como una virgen (*btl ʽnt*).[22] Aunque *ǵlmt* no es una desiganción técnica que denota una *virgo intacta*, para la cual (como Gordon observa)[23] no existía una palabra en el Antiguo Cercano Oriente, es de alguna significación observar que nunca aparece en los textos cuneiformes cananeos como la descripción de una mujer casada. Este hecho es importante dado que Mowinckel apela a la *Leyenda de Keret*, en la que entiende *ǵlmt* como la esposa de Keret, y con ello hace que la עלמה de Isaías sea algo distinto de una virgen.[24] Una lectura cuidadosa del texto muestra, sin embargo, que la esposa de Keret después de su casamiento es descrita continuamente como "señora Hry" (*m't* y *ḥry* "tu esposa" (*a'tk*), y nunca como *ǵlmt*. Es claro que los textos de Ras Shamra no dan apoyo alguno a los que alegan que la palabra hebrea עלמה se puede usar para referirse a una mujer casada.[25] Para rebatir a quienes sostienen que el idioma hebreo tiene una palabra completamente inconfundible que significa "virgen," a saber בתולה y que si Isaías hubiera querido decir "virgen" hubiera usado esa palabra en la fórmula de anunciación, sólo basta decir que de las siete veces que aparece עלמה en el Antiguo Testamento, no hay un solo caso en que la palabra haya sido usada para una mujer que no fuera *virgo intacta*, mientras en Joel 1:18 se dice que una בתולה está llorando al *marido* de su juventud.

Las figuras mesiánicas del Antiguo Testamento incluyen al Renuevo (Jer. 23:5; 35:15), la simiente de la mujer (Gn. 3:15), y el Hijo del Hombre (Dn. 7:1ss.), pero en gran medida la más prominente es el Siervo de Jehová en Isaías. No solamente se dio a este Siervo la responsabilidad respecto del pueblo del pacto esclavizado (Is. 42:18ss.), sino también se le encomendó una misión a los gentiles (Is. 41:1ss.). Aunque Ciro sería el instrumento de liberación que rescataría y restauraría al remanente fiel, era el Siervo quien haría que el remanente se volviera a Dios (Is. 49:1ss.). El siervo es llamado Israel (Is. 49:3) sencillamente porque la nación como un todo había renunciado al derecho de usar título tan excelso. Entonces se aclara la distinción entre el Siervo y la nación (Is. 49:14ss.), y se exhorta a los israelitas fieles que adopten la piedad y dedicación del siervo como su modelo de vida. El acto de salvación--nacional y universal--que el Siervo iba a realizar (Is. 51:1ss.) , incluía su vida en sociedad y su muerte substitutiva (Is. 53:1ss.), seguida de su exaltación. Sobre la base de esta realización, Israel sería llamado a entrar en el Nuevo Pacto (Is. 54:1ss.), y la salvación lograda por la obra del Sirvo se pondría a disposición de todos los necesitados (Is. 55:1ss.).

Pocos temas de la teología del Antiguo Testamento han sido discutidos tan ampliamente como la cuestión de la identidad del Siervo Divino, y pocos han sido tan sujetos a discrepancia de opiniones entre los estudiosos.[26] Ante del siglo diecinueve la Iglesia Cristiana interpretaba Isaías 53 como una profecía mesiánica. Durante los primeros tres siglos de la era cristiana, la Iglesia comúnmente identificaba al Siervo con el justo--fuese en forma individual o colectiva--antes que se generalizara la interpretación mesiánica corriente.[27] Cuando eruditos europeos como Semler, Koppe y Eichhorn negaron que Isaías fuese el autor de los capítulos 40 en adelante, ellos fueron abandonando gradualmente el concepto de un Mesías davídico en favor de una interpretación que veía en el Siervo a toda la nación de Israel.[28] Sin embargo, esta tendencia no fue uniforme, porque J. C. R. Eckermann consideró al Siervo como el Israel ideal, sobre la base de que hay una clara diferencia entre el estado y sus ciudadanos.[29] Este punto de vista posteriormente fue adoptado por Vatke y Ewald, como interpretación que favorecía la expectación de que el Israel espiritual sería instrumento en la restauración del moribundo Israel mortal.[30] Samuel Davidson siguió a Ewald al abandonar la interpretación mesiánica tradicional e identificar al Siervo con el Israel ideal.[31] En esto fue apoyado por Cheyne, A. B. Davidson, y S. R. Driver.[32] La principal dificultad unida a esta opinión es que no puede explicar como un Israel ideal podría morir por los pecados de un Israel real como parte de un esquema redentor.

Paulus fue el primero en sugerir la teoría de que el Siervo estaba formado por la minoría fiel dentro de la nación, y Knobel y Kuenen le dieron considerable prominencia.[33] Según esta opinión, la tarea y la gloria del Mesías iban a ser transferidas, durante el exilio, a una parte de la comunidad israelita, la que expiaría los pecados de la nación y lograría por tanto su redención. Desafortunadamente esta interpretación tampoco logra mostrar cómo es que una parte de la nación podría morir en el exilio con el fin de expiar las iniquidades de Israel como un todo y efectuar la justificación del pueblo de Dios. Otros intentos de explicar la identidad del Siervo Divino lo relacionan con el orden profético en alguna manera, o con algún individuo histórico específico como Ezequías, Isaías mismo, Jeremías o algún personaje desconocido.[34]

Mowinckel emprendió el tratamiento más serio de la opinión de que el Siervo era en realidad Deutero Isaías; él niega la interpretación colectiva y sostiene que hay una clara distinción entre el Siervo según se presenta en los cuatro oráculos por una parte, y el material que lo rodea, por la otra.[35] En esta el siervo era en realidad la nación de Israel, mientras en los oráculos la vocación misionera del Siervo señalaba entre otras cosas, a su individualidad esencial. Esta teoría "autobiográfica" encontró una dificultad considerable en el cuarto oráculo del Siervo (Is. 52:13-53:12).[36] Mowinckel se deshizo de otras dificultades apelando al artificio favorito de la crítica: la enmienda textual. La opinión propuesta por el autor hace que el personaje profético aparezca describiendo sus propios

sufrimientos y muerte con anticipación a estos sucesos, rasgo que no logró ganar la aprobación de algunos eruditos que siguieron a Mowinckel en otros aspectos de su teoría. Ellos prefieron suponer que el cuarto oráculo fue compuesto por un discípulo del profeta poco tiempo después de su muerte.[37] Aun Mowinckel se vio forzado a cambiar su posición original, porque en 1931 presentó la opinión de que los oráculos escritos por Deutero Isaías habían sido reunidos por sus discípulos, los cuales eran los autores del material que los estudiosos críticos atribuyeron a Trito Isaías. Además, los oráculos del Siervo no fueron escritos por Deutero Isaías ni se incluyeron originalmente en la primera edición de sus oráculos.[38] Según Mowinckel, el Siervo ya había enfrentado la muerte antes que los cantos hubieran sido terminados, y aunque no niega formalmente la posibilidad de que el Siervo fuera Deutero Isaías, llega a reconocer que bien podría ser un personaje futurista.[39] Respecto de esta opinión basta solamente hacer notar que una teoría de carácter tentativo e internamente incongruente difícilmente producirá una convicción duradera, y todavía menos cuando requiere de una interpretación forzada y artificial del texto hebreo para que tenga al menos alguna validez.

En una interpretación ampliamente mesiánica del Siervo, Nyberg, miembro de la escuela escandinava, piensa que se trata de un personaje supraindividual que pertenece tanto al pasado como al presente y al futuro.[40] Según él, el concepto del siervo contiene elementos religiosos de Ras Shamra, de la liturgia de Tammuz, y la historia de Israel, y refleja características individuales y colectivas.[41] Una posición similar tomó otro autor escandinavo, Ivan Engnell, que aunque afirma la presencia de elementos mitológicos en los oráculos del Siervo, señala sus antecendentes de la realeza, y afirma que la palabra "Siervo" era realmente un título real.[42] Coincide con Mowinckel en que reconoce que hasta donde el Siervo es un individuo, es esencialmente un personaje del futuro. Aunque el Siervo no era una predicción directa de Jesucristo, no obstante, era básicamente una figura mesiánica.

Todo esfuerzo por hacer que el concepto del Siervo sea un derivado de fuentes religiosas paganas cananeas o babilónicas queda abierta a la grave objeción de que el Siervo de Jehová en Isaías es concebido como un producto netamente israelita con el cual no hay puntos adecuados de conexión con el culto a una divinidad que muere y resucita. Y la objeción se hace más cierta dado que en el contexto total Isaías lanza continuas invectivas contra la idolatría pagana, la que es tratada con desprecio y desdén.[43] Además, como Young ha demostrado, las ideas teológicas que están bajo el concepto del Siervo son radicalmente diferentes de todo el material análogo de Ras Shamra.[44]

Los seguidores modernos de la interpretación mesiánica tradicional han descansado en alguna medida en las exposiciones maestras de Fischer.[45] Entre los estudiosos católico romanos que se han adherido a esta posición se cuentan Feldmann, Condamin y Van Hoonacker.[46] En la Iglesia Reformada de Holanda,

el concepto mesiánico del Siervo ha sido enfatizado por Schehaas y Edelkoort ente otros.[47] En una clara reseña de la extensa literatura relacionada con la discusión de la identidad del Siervo en Isaías, F. R. North concluye que la idea se desplazó desde la nación de Israel a un individuo para señalar a Cristo Jesús, en quien posteriormente se cumple la esperanza,[48] posición que tiene elementos en común con la J. van der Ploeg.[49] H. H. Rowley discierne un mayor grado de oscilación en el concepto del Siervo que lo que North está dispuesto a reconocer, y considera preferible interpretarlo como una personalidad corporativa.[50] Para él, la idea del Siervo se desarrolló a partir de Israel como el Siervo de Dios en dirección del concepto de un Siervo individual de una calidad espiritual suprema sin que se sacrificara el tema básico de Israel como el Siervo. Sin embargo, sus conclusiones en gran medida fueron las de los intérpretes mesiánicos tradicionales.

Debemos hacer mención del punto de vista mitológico sustentado a principios del siglo veinte por Gressmann y Gunkel.[51] Según esta teoría, el cuarto cántico del Siervo debía entenderse en función del culto de Adonis/Tammuz, estando basado en uno de los cánticos rituales de la divinidad que muere y vuelve a vivir. Para Gressmann el Siervo no era la nación de Israel ni otro individuo histórico, mientras Gunkel muestra que el Siervo descrito en Isaías sobrepasa en mucho a cualquiera de los personajes notables de la historia israelita. Sin embargo, pese a su apelación a la liturgia de Tammuz, ni Gressmann ni Gunkel pudieron establecer una relación entre los mitos de la naturaleza y las fuentes bíblicas.[52] Esto apenas sorprende, puesto que el monoteísmo de Isaías jamás hubiera tomado en consideración tales orígenes o relaciones, ni hubiera reconocido consonancia alguna entre la muerte expiatoria del Sirvo y el ritual períodico heredado desde Babilonia del dios Tammuz, el que no tenía ningúna significación expiatoria. Aunque algunos estudiosos posteriormente profesaron ver elementos del culto de Adonis/Tammuz en los oráculos del Siervo, el punto de vista mitológico del Siervo atrajo pocos seguidores después del tiempo de Gressmann.[53]

Al leer aun en forma ligera los oráculos del Siervo se ve inmediatamente algo de justificación para la cantidad de literatura vasta y compleja que trata del Siervo de Jehová. En el primero de ellos (Is. 42:1-4), el siervo es reconocido como alguien que ha sido elegido divinamente y que ha sido dotado del poder del Espíritu para brindar la verdadera religión a las naciones del mundo, tarea en que debería perseverar hasta que se hubiera completado. El segundo oráculo (Is. 49:1-6) presenta al Siervo reconociendo su llamamiento divino desde su nacimiento, y su consiguiente preparación para su excelsa tarea. El constituye el Israel en el cual Dios sería glorificado, y su obra era la de iluminar a los gentiles para hacer universal la salvación divina. En el tercer oráculo (Is. 50:4-9 o 50:1-11) la persona que habla, que se supone es el Siervo, describe su contacto diario con Dios y proclama su confianza en la vindicación divina, pese al hecho de que su tarea inmediata ofrecía algunas dificultades. El oráculo final (Is. 52:13--53:12)

describe la exaltación prometida al siervo, la cual, sin embargo, vendría precedida por la violencia contra el Siervo, y culmina con su muerte y sepultación con los impíos.

En un cuadro tan complejo es posible ver elementos individuales, colectivos, reales e ideales a uno y el mismo tiempo, lo que provoca dificultades no pequeñas de interpretación. Una teoría enteramente colectiva del siervo está sujeta a la objeción de que el carácter del Siervo descrito en Isaías es completamente diferente del carácter de Israel según se le describe en otros lugares del Antiguo Testamento. También es inadecuada una descripción puramente individual del Siervo, sea como personaje histórico, como Joaquín, Uzías o Ciro, o como un desconocido contemporáneo del profeta, puesto que la descripción del Siervo no tiene probablemente la intención de representar tal individuo.[54] El Siervo es representado como una persona anónima, ideal, y es claro que no tenía la intención de ser identificado con la nación de Israel que era reconocidamente imperfecta (Is. 53:6). Aunque la teoría de una personalidad corporativa, presentada por Eissfeldt y Wheeler Robinson, trata de tomar un punto de vista exhaustivo de las funciones atribuidas al Siervo, suponiendo que el concepto se desplaza fácilmente de nación a individuo y *vice versa*, no logra dar una adecuada precisión al carácter del Siervo como un individuo que emerge y finalmente permanece como tal, por no distinguir claramente entre Israel y el Siervo.[55]

Una variación de la interpretación mesiánica tradicional ha concebido al Siervo como el Mesías futuro representado en el papel del rey preexílico, que se concibe sufriendo algunos castigos rituales como parte de la liturgia anual de la entronización. En este sentido, el rey era el representante y quizás aun la encarnación del pueblo sobre el cual reinaba, y por medio de sus sufrimientos rituales el pueblo era "redimido" anualmente.[56] Esta teoría no logra tomar en cuenta el hecho de que los reyes hebreos nunca fueron considerados como la personificación de sus súbditos, y no reconoce la uniformidad de la tradición religiosa de Israel en lo que respecta a redención y expiación, la ejecución ritual de las cuales era oficio exclusivo de los sacerdotes y no del rey. La Ley hacía amplia provisión para un perdón nacional en las ceremonias del Día de la Expiación, y en ninguno de sus artículos hay el más mínimo indicio de que esta "redención" anual estuviese relacionada en alguna forma con el puesto o la función del rey. Una objeción aun más seria a tal acercamiento es que en el presente nada hay que se pueda presentar como una evidencia real en apoyo de la teoría de una fiesta anual de la entronización en Israel.

Parece no haber una razón adecuada para sostener que la interpretación mesiánica tradicional está unida a una doctrina de la inscripción excesivamente mecánica, como North y otros han dejado implícito en sus opiniones.[57] En el primer caso, el cuadro del Mesías es suficientemente indefinido como para reconcer diferencias entre el Siervo y Jesucristo el Mesías. En segundo lugar, el Siervo no es la única figura mesiánica de Isaías, viéndose complicado el

problema por una división completamente arbitraria de la profecía en numerosos segmentos de una cronología muy diversa, y para lo cual no hay apoyo textual ni evidencias de ninguna especie.

Además, no hay base para suponer que el profeta estaba completamente inconsciente de la importancia de los oráculos del Siervo aunque parece igualmente claro que sus implicaciones más profundas escaparon tanto al entendimiento del autor inmediato como al de la nación israelita como un todo. Aun cuando los oráculos fueron iluuminados por la vida y obra de Jesucristo, hubo todavía muchos que profesaron incapacidad de captar el significado de estos pasajes en relación con Cristo como Mesías. Sea cual fuere la naturaleza de la interpretación que finalmente se atribuye a estas enigmáticas secciones de Isaías, queda el hecho de que la misión del Siervo recibió su más plena y clara expresión en la expiación obrada por Cristo en el Calvario. O, como North ha señalado: "Todos están de acuerdo en que sea cual fuere el sentido original del Siervo, nadie, salvo Cristo, es su cumplimiento."[58]

En un estudio del modo en que llegaron a su cumplimiento las profecías mesiánicas. F. F. Bruce sostiene que las palabras de Is. 53 citadas en Hch. 13:34 marcan el vínculo entre la línea davídica y la persona del Siervo.[59] Este era originalmente Israel según la carne, pero al convertirse en un individuo cumplió en su propia persona el Israel ideal. En la persona y obra de Cristo se hicieron uno el Mesías davídico y el Siervo. Este punto de vista descansa en alguna medida en las observaciones de Delitzsch, y tiene la ventaja de preservar la continuidad orgánica entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. También sirve para mostrar que a pesar de las diferencias que inevitablemente surgen en cuanto a la interpretación del Siervo en la profecía de Isaías, el cristiano no puede hacer algo mejor que seguir el ejemplo de uno de los primeros evangelistas de la iglesia primitiva, y a partir de los oráculos del Siervo, comenzar a predicar a Cristo.[60]

A pesar de las limitaciones de la reseña precedente de los estudios teológicos en el Antiguo Testamento, se ha dicho lo necesario para destacar el interés de los estudiosos en el desarrollo del campo como un área de investgación por derecho propio. Los problemas presentados por tal empresa son tan numerosos como fascinantes, y si se ha de interpretar correctamente, es de suprema importancia que los estudisos se acerquen a su tarea a la luz del trasfondo de una sana metodología que tome en cuenta el ambiente del Antiguo Cercano Oriente, y no con una base filosófica especulativa de carácter occidental. Como H. H. Rowley ha hecho notar, los autores que decubren en el texto lo que ellos mismos han puesto en él, en lugar de escubrir en el texto primero lo que quería decir y luego ver lo que ha llegado a significar, son un peligro para sí mismos y para sus lectores por igual.[61] Una teología del Antiguo Testamento adecuadamente acreditada debe constituir simplemente alguna especie de comentario sobre la fe o el conocimienteo de cierto autor específico. Cuando los especialistas estén

dispuestos a someterse a la autoridad de las Escrituras del Antiguo Testamento y a estudiarlas en función de ellas mismas, surgirá con toda claridad el mensaje espiritual de estos escritos antiguos con toda su grandeza proporcionando un importantísimo correctivo para las tergiversadas perspectivas del hombre mortal.

NOTAS DE PIE DE PAGINA. SEPTIMA PARTE. CAPITULO IV. PROBLEMAS EN LA TEOLOGIA DEL ANTIGUO TESTAMENTO

[1] Cf. D. J. MacCarthy, *Treaty and Covenant, A Study in Form in the Ancient Oriental Documents an din the OT* (1963).

[2] W. F. Albright, *BASOR*, N. 121 (1951), pp. 21s.

[3] Cf. G. E. Mendenhall, *BA*, XI, N. 1 (1948), p. 18.

[4] G. E. Mendenhall, *BA*, XVII, N. 3 (1954), pp. 50ss.; reimpreso como *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East* (1955); cf. Mendenhall en *IDB*, I, pp. 714ss.

[5] Cf. Ex. 20:1s., Jos. 24:2; M. G. Kline, *Treaty of the Great King* (1963), pp. 10ss.

[6] Cf. *ANET*, p. 204.

[7] Cf. J. Murray, *The Covenant of Grace* (1953), p. 31.

[8] *IDB*, I, p. 718.

[9] Para H. H. Rowley, *Israel's Mission to the World* (1939), pp. 2ss., esta "visión más amplia" debe ser interpretada predominantemente en función de los progresos religiosos postexílicos.

[10] G. von Rad, *Theologie des AT*, I, pp. 216ss.

[11] *The Theology of the Older Testament* (1962).

[12] *NBD*, pp. 811s.

[13] En cuanto a Shiloh véase E. Jenni, *IDB*, p. 362; N. K. Gottwalk, *IBD*, IV, p. 330.

[14] *He That Cometh*, pp. 4ss.

[15] *Ibid*, p. 59.

[16] *A Christian Theology of the OT*, pp. 300s.

[17] *An Outline of OT Theology*, pp. 350ss.

[18] *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East* (1943), p. 133.

[19] C. H. Gordon, *Ugaritic Handbook*, texto 77, línea 7.]

[20] *Studia Theologica*, III (1951), p. 128; cf. C. H. Gordon, *Journal of Bible and Religion*, XXI (1953), p. 106; E. R. Lacheman, *ibid*., XXII (1954), p. 43.

[21] E. J. Young, *Studies in Isaiah* (1955), p. 167; cf. Mowinckel, *He That Cometh*, p. 114.

[22] C. H. Gordon, *Ugaritic Handook*, Textos 6:19; 49:II:14; III:22s.; IV:45; 128:II:27.

[23] *Ugaritic Manual* (1955), I, p. 249b.

[24] S. Mowinckel, *He That Cometh*, pp. 113s.

[25] Según lo afirman Kimhi (cf. L. Finkelstein, *The Commentary of David Kimchi on Isaiah* [1926], p. 49); K. Marti, *Das Buch Jesaja* (1900), p. 76; B. Duhm, *Das Buch Jesaia*, p. 75, muchos otros comentaristas posteriores. Cf. R. D. Wilson, *PTR*, XXIV (1926), p. 316.

[26] Cf. A. Causse, *Israël et la vision de l 'humanité* (1924), p. 54; *RSL*, p. 3.

[27] Cf. C. R. North, *The Suffering Srvant in Deutero-Isaiah* (1948), pp. 9ss.

[28] J. S. Semler, *Abhandlung von freier Untersuchung des Canons* (1771-75); J. B. Koppe, *D. Robert Louth's Jesaias neu übersetzt nebst einer Einleitung und critischen philologischen und erlaüternden Anmerjungen mit Zusätzen und*

Anmerkungen (1779-81); J. G. Eichhorn, *Allgemeine Bibliothek der biblischen Litteratur* (1794). Cf. J. L. McKenzie, *Second Isaiah* (1968), pp. xliiiff.

[29] *Theologische Beyträge* (1790).

[30] W. Vatke, *Die Religion des AT*, I (1935). H. Ewald, *Die Propheten des Alten Bundes* (1840).

[31] *An Introduction to the OT* (1863), III, pp. 62ss.

[32] T. K. Cheyne, *Isaiah Chronologically Arranged* (1870), pp. 176, 181; A. B.Davidson, *OT Prophecy* (1903), pp. 437ss.; S. R. Driver, *Isaiah: His Life and Times* (1888), p. 179.

[33] H. E. G. Paulus, *Philologischer Clavis über das AT für Schulen und Akademien. Jesaias* (1793)l A. Knobel, *Der Prophet Jesaia* (1843); A. Kuenen, *The Prophets and Prophecy in Israel. An Historical and Critical Enquiry* (1877).

[34] En cuanto al orden profético véase W. Gesenius, *Der Prophet Jesaja* (1821); G. M. L. De Wette, *Opuscula theologica: Commentatio de morte Jesu Christi expiatoria* (1830); J. C. K. Hofmann, *Weissagung und Erfulllung im A und NT* (1941). En cuanto a Ezequías véase K. F. Bahrdt, *Die Kleine Bibel, I* (1780). En cuanto a Isaías, véase C. F. Staudlin, *Neue Beiträge zur Erläuterung der biblischen Propheten* (1791). Acerca de Jeremías, B. Duhm, *Die Theologie der Propheten* (1875). Acerca de un personaje desconocido, H. Ewald, *Die Proppheten des Alten Bundes* (1840). La célebre "teoría de la pirámide" de Delitzsch, *Biblical Commentary on the Prophecies of Isaiah* (ed. de 1890), p. 236, ve el concepto del Siervo como teniendo su nivel más bajo arraigado en toda la nación de Israel. En un sentido más desarrollado concibe un Israel espiritual más que un Israel real; y en su punto más elevado representa a la persona del Mesías Redentor. Cheyne, *The Prophecies of Isaiah* (1880), y G. A. Smith, *The Book of Isaiah* (1890), aprueban esta idea; sin embargo, es resistida por una cantidad de eruditos europeos que todavía trataban de identificar al Siervo con algún personaje histórico. Duhm dejó de relacionar al Siervo con Jerermías, *Die Theologie der Propheten*, pp. 287ss., para adoptar la opinión de que el Siervo es algún desconocido Maestro de la Ley que murío leproso, *Das Buch Jesaja überstzt und erklárt* (1891), pp. 278ss. Bertholet, al sostener que diversos autores son responsables por los oráculos del Siervo, piensa al mismo tiempo que el Siervo fue el martirizado escriba Eleazar, que fue muerto por Antioco Epífanes; *Zu Jesaja 53: Ein Erklärungsversuch* (1899); cf. II Mac. 6:18ss. Ernst Sellin propone no menos de cuatro teorías acerca de la personalidad del Siervo, identificándolo sucesivamente con Zorobabel, *Serubbabel: Ein Beitrag zur geschichte der messianischen Erwartung und der Entstehung des Judentums* (1898); con Joacim, *Studien zur Entstehungsgeschichte de jüdischen Gemeinde nach dem babylonischen Exil. I. Der Knecht Gottes bei Deuterojesaja* (1901); Moisés, *Mose und seine Bedentung für die israelitischejüdische Religionsgeschichte* (1922); y Deutero Isaías, *Neue Kirchliche Zeitschrift*, XLI (1930), pp. 73ss., 145ss.; *ZAW*, LV (1937), pp. 177ss. Esta última identificación es apoyada por H. M. Orlinsky, *The So-Called "Suffering Servant" in Isaiah 53* (1964), pp. 8ss. Rudolf Kittel asocia al Siervo con un contemporáneo anónimo de Deutero Isaías, *Der Prophet Jesaja erklärt von Dr. August Dilmann* (1898), *Zur Theologie des At. II. Jesaja 53 und der leidende Messias im AT* (1899), *Gestalten und Gedanken in Israel* (1925). Weir adhiere a una identificación con Ciro,

funciones mesiánicas están Budde, *Die sogenannten Ebed-Jahwe Lieder und die Bedeutung des Knechtes Jahwes in Jes. 40-55; Ein Minoritätsvotum* (1900); Giesebrecht, *Beiträge zur Jesajakritik* (1890), pp. 146ss.; y A. S. Peake, *The Problem of Suffering in the OT* (1904) y *The Servant of Yahweh* (1931).

[35] S. Mowinckel, *Der Knecht Jahwäs* (1921).

[36] Para una opinión erudita en cuanto a la perspectiva de los oráculos, véase *RSL*, p. 6 n. 1.

[37] E. g. P. Volz, *Jesaia II überstzt und erklärt* (1932), pp. 149ss.

[38] Cf. S. Mowinckel, *ZAW*, XLIX (1931), pp. 87ss., 242ss., *Acta Orientalia*, XVI (1938), pp. 1ss., 40ss.

[39] Cf. *He That Cometh,* pp. 228s.; C. R. North, *Scottish Journal of Theology*, III (1950), pp. 363ss.

[40] H. S. Nyberg, *Svensk Exegetisk Arsbok*, VII (1942), pp. 5ss.

[41] Cf. W. A. Irwin, *The Prophets and Their Times* (1941), pp. 234s.; J. P. Hyatt, *JNES*, III (1943), pp. 79ss.

[42] Engnell, *Svensk Exegetisk Arsbok*, X (1945), pp. 31ss.; *BJRL* (1948), pp. 54ss.; cf. G. Ooestborn, *Tōrā in the Old Testament*, pp. 56ss.; S. Mowinckel, *Studia Theologica*, II (1949), pp. 71ss.; A. R. Johnson en S. H. Hooke (ed.), *The Labyrinth* (1935), pp. 99s.

[43] *RSL*, p. 43.

[44] E. J. Young, *Westminster Theological Journal* , XIII (1950-51), pp. 19ss.

[45] J. Fischer, *Isaias 40-55 und die Perikopen vom Gottesnecht* (1916), *Das Buch Isaias übersetzt und erklärt, II. Teil: Kapitel 40-60* (1939).

[46] F. Feldmann, *Der Knecht Gottes in Isaias Kap. 40-55* (1907), *Das Buch Isaias übersetzt und erklärt* (1926); A. Condamin, *Le Livre d'Isaïe: Traduction critique avec notes et commentaires* (1905); A. can Hoonacker, *Het Boek Isaias* (1932).

[47] J. Schelhaas, *De ligdende Knecht des Heeren* (1933); A. H. Edelkoort, *De Christusverwachting in het Oude Testament* (1941).

[48] C. R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah* (1948).

[49] J. van der Ploeg, *Les Chants du Serviteur de Jahvé* (1936).

[50] *RSL*, pp. 23, 54ss.; C. R. North, *op cit.,* p. 216.

[51] H. Gressmann, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie* (1905), *Der Messias* (1929); H. Gunkel, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (192), III. cols. 1540ss.

[52] Cf. W. W. Graf Baudissin, *Adonis und Esmun* (1911), p. 424.

[53] E. g. F. N. Th. Böhl, *Der "Knecht des Heeren" in Jezaja* (1923), pp. 24ss.; G. H. Dix, *JTS*, XXVI (1925), pp. 241ss.; S. Mowinckel, *ZAW*, XLIX (1931), pp. 256s.

[54] E. g. R. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*, III, pp. 222ss.; W. O. Oesterley y T. H. Robinson, *Hewbrew Religion: Its Origin and Developmente*, pp. 303ss.

[55] O. Eissfeldt, *Der Gottesknecht bei Deuterojesaja* (1933) H. Wheeler Robinson, *The Cross of the Servant* (1926).

[56] Cf. H. Zimmern en E. Schrader (ed.), *Die Keilinschriften und das AT* (1903), pp. 384ss.; L. Dürr, *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung. Ein Beitrag zur Theologie des AT* (1925), pp. 134ss.

[57] C. R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah,* p. 207.

[58] C. R. North, *IDB*, IV, p. 294.

[59] F. F. Bruce, *The Sure Mercies of David* (1954); cf. H. L. Ellison, *The Servant of Jehovah* (1953).

[60] R. S. Cripps en L. W. Grensted (ed.), *The Atonement in History and in the Life* (1929), p. 93; cf. la crítica en E. J. Young, *Studies in Isaiah* (1955), p. 103.

[61] *RSL*, p. ix.

INDICE DE TEMAS

INDICE DE AUTORES ANTIGUOS

INDICE SELECTO DE AUTORES MODERNOS